المنطلقات الفكرية

عند الإمام الفخر الرازي

د. محمد العريبي

دار الفكر اللبناني

بيروت

دار الفكر اللبناني

للطباعة والنشر

كورنيش بشارة الخوري - بيروت - لبنان

هاتف: ٦٣٠٩٠٦ - ٦٣١٠٠٢ - ٦٣٠٧٥٧

ص.ب: ٤٦٩٩ أو ١٤/٥٤٩٠

الطبعة الأولى ١٩٩٢

مطابع يوسف بيضون

بيروت - هاتف: ٨٣٧٦٩٧ - ٨٣٧٤٤٩ - ٤٦٠٧٤٣

مقدمة

إن الإمام فخرالدين الرازي (ت ٦٠٦ هـ ١٢١٠ م) علم من أعلام الفكر الذين ساهموا في تخريج وتطوير الفكر العربي والإسلامي في القرن السادس الهجري. غير أنّ إنتاجه الفكري ـ وهو كثير ـ لم يحظ بالاهتمام المناسب لقيمته في تاريخ الفلسفة العربية والإسلامية، فكتبه المحققة قليلة، ودراسات الباحثين الغربيين والشرقيين التي تناولت فكرة محدودة جداً.

فعدم تحقيق مؤلفاته ونشرها ساهم في التقليل من شأن الإمام الفخر وأفقر الدراسات التي تناولت الفكر العربي والإسلامي عنصراً مهماً لفهم هذا التراث في أواخر مراحل تطوره في العصور الوسطى.

وقلّة عناية المستشرقين بمؤلّفات الإمام الفخر وأفكاره ترجع ـ كما يبدو ـ إلى ضعف أثره على الفكر الغربي. فالمنهج الذي سلكه المستشرقون الأوائل كان يهدف إلى إبراز صلة الفكر الفلسفي والديني والإسلامي بنشوء الفلسفة الغربية واللاهوت المسيحي. وتبع الباحثون العرب هذا النهج انطلاقاً من خلفيات قومية ضيقة تهدف إلى إبراز فضل العرب على الحضارة الغربية. وهذا النوع من العمل يغفل البعد الحقيقي لدراسة التراث وهو بيان اصالته وتمثله على ضوء المعطيات الجديدة للعقل البشري بهدف تخريج فكر يتوافق مع الحياة الحاضرة وطموحات المستقبل. والأخذ بهذا النهج يجعل إنتاج الفخر في مقدمة ما يجب أن نهتم به في دراسة التراث العربي والإسلامي. والإمام الفخر نفسه كان من رواد هذا الاتجاه. فهو قد ضمّن مؤلفاته حاصل ما انتهت إليه عقول الحكماء والعلماء السابقين والمعاصرين له. وأخضع التراث الثقافي الموروث لعملية نقد فكري من أجل صياغة قواعد حكمية تساعد في حل مشكلات عصره الفكرية. وهذه المميزات توضح أهمية دراسة إنتاجه، وفي إطار الصراعات والمناقشات الفكرية التي عاصرها وساهم في تحديد خصوصياتها الأساسية.

فقد ميّز الباحثون في الفكر العربي الاسلامي في القرون الوسطى بين اتجاهين

فكريين عظيمين: يمثل الأول المتكلمون على مختلف مذاهبهم، والثاني المشاؤون في الإسلام. هذا وقد خضع كل واحد من هذين الاتجاهين في تكونه وتطوره لعوامل داخلية، وأخرى خارجية، بالإضافة إلى عوامل التأثر والتأثير ببعضهما. إذ أنّه برغم سعي كل من هذين المسلكين لأن يكون مكتفياً بذاته لم يكن التباين بينهما مطلقاً من جميع الوجوه، ولم يكن كل منهما مكتفياً بذاته تماماً.

والاختلاف الأساسي بين هذين المسلكين يكمن في أنّ موضوع الفلسفة جملة المشكلات التي تعرض للفكر البشري، منظوراً إليها بمعيار العقل وحده. في حين أنّ موضوع علم الكلام «إنّما هو العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع، من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية»[1]. ولقد تحددت غاية علم الكلام بالدفاع عن الحقائق المتلقاة من القرآن والسنّة وتأييدها بالأدلة. غير أنّ حقيقة الأمر بالنسبة للعلاقة بين الفلسفلة وعلم الكلام على غير ما هو ظاهر. إذ أن الفكر الفلسفي في الإسلام عني منذ نشأته بكل المشكلات التي أثارها الإسلام. وهذا بيّن في مؤلفات الكندي والفارابي وابن سينا وغيرهم من الفلاسفة الإسلاميين. كما وأنّ علم الكلام لم ينشأ بعيداً عن وهج الفكر الفلسفي. ففي مراحل نموه وتطوّره خلال القرنين الأول والثاني الهجريين، على أيدي القدرية أولاً، وعلى أيدي ورثتهم المعتزلة، لم يستطع أن يوفر لنفسه أدوات عقلية كافية، فانصبّ اهتمامه، بعد ما أخذ في الخصام مع الفلسفة، في ضم ما جاءت به: محوراً فيها تبعاً لحاجاته.

وممّا لا شكّ فيه أنّ المنطق الأرسطي لعب دوراً مهماً في تكوين مناهج البحث لدى المفكرين من متكلمين وفلاسفة. وهذا الدور الذي قام به المنطق ـ بغض النظر عن قيمة هذا المنطق وأهميته حالياً ـ يعتبر أبجابياً للغاية في تلك المرحلة. فقد أضحى وسيلة نظرية وتطبيقية لدى المفكرين العقلانيين لترسيخ فكرة الاعتماد على دور العقل في تحصيل المعرفة، أو لتأكيد معرفة متلقاة من طريق الوحي. ولقد تجلّت هذه الإيجابية في المواقف من المنطق الأرسطي كلياً أو جزئياً، شكلاً أو مضموناً. ويمكننا حصر الآراء بشكل عام في ثلاثة مواقف:

أولاً: موقف القبول شكلاً ومضموناً لمنطق أرسطو مع إخضاعه لعمليات تكييف أوجبها اختلاف درجات التطور للمعارف البشرية بين العصرين واقتضت عمليات التكييف هذه إزالة ما هو سلبي وإبقاء ما هو إيجابي فيه مع إضافات استلزمتها طبيعة اللغة من جهة وطبيعة المعالجة من جهة ثانية وقد أخذ هذا الموقف المشاؤون في الإسلام، فقبلوا المنطق

---

(١) ابن خلدون: المقدمة، طبعة دار البيان، بدون تاريخ، ص ٤٦٦.

دليلاً في تنسيق العمليات الفكرية والحصول على القوانين التي من شأنها أن تقوّم العقل وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب، ونحو الحق في كل ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات، والقوانين التي تحفظه وتحوطه من الخطأ والزلل والغلط في المعقولات، والقوانين التي يمتحن بها في المعقولات ما ليس يؤمن أن يكون قد غلط فيه غالط[1].

ثانياً: موقف الرفض الكلي شكلاً ومضموناً. وقد أدّى إلى هذا الموقف رفض البعد الميتافيزيقي للمنطق الأرسطي. وكان لهذا الموقف السلبي نتيجة إيجابية على صعيد وضع منطق بديل ومستقل عن منطق أرسطو. وقد مثّل هذا الموقف الأصوليون من فقهاء ومتكلمين حتى القرن الخامس الهجري[2].

ويأتي أخيراً الموقف الثالث الذي قام على عزل منطق أرسطو عن دلالته المضمونية، أي عن مادته المعرفية، وحصره في جانب واحد هو الجانب الشكلي. وهذا كان موقف المتأخرين من المتكلمين منذ القرن الخامس الهجري. وأول من أخذ المنطق الأرسطي بشكله دون مضمونه الغزالي وتبعه الإمام الفخر الرازي في القرن السادس الهجري، ويلخص ابن خلدون موقف المتأخرين بقوله: «. . . ثم جاء المتأخرون فغيروا اصطلاح المنطق. . ثم تكلموا في القياس من حيث إنتاجه للمطالب على العموم لا بحسب مادة، وحذفوا النظر فيه بحسب مادة[3].

هذه هي المواقف العامة الرئيسية من المنطق. ومن حيث المنهج قامت الفلسفة الأرسطية على التبيان المباشر، وارتكز الفكر الإسلامي على الخبر[4]. وترعرع هذان النمطان ـ المنهجان ـ في الفكر العربي، الواحد في كنف الآخر حتى كادت تختلط هاتان المنهجيتان لدى الفلاسفة الإسلاميين بشكل خاص. واستمر هذا الخلط حتى القرن

---

(١) الفارابي: **أحصاء العلوم**، تحقيق د. عثمان أمين، دار الفكر العربي القاهرة. طبعة ثانية ١٩٤٩ مـ. ص ٥٣.

(٢) انظر ابن خلدون، المقدمة، (ط.م)، ص ٤٨٩.

(٣) انظر ابن خلدون: **المقدمة**، ص ٤٨٩.

(٤) والمقصود بالخبر ما نقله الأنبياء والرسل من أحكام لا تقبل الجدل وهي مسلمات تفترض التصديق بالقلب، والتسليم بها واجباً. إذ لا مجال للبحث في الأمور الشرعية، خصوصاً العقائدية منها مثل القول بسبب أول ووحيد، خالق ومبدع لكل شيء مخلوق ومصنوع له.

أمّا منهج الفلاسفة القدماء، فهو أنهم انطلقوا من الفعل وبيّنوا أن للفعل فاعلاً. ونظروا في الموجودات من أجل معرفة الموجد والمكوِّن لها إذ «الأول في المعرفة بحسب أرسطو هي الجواهر المحسوسة، أمّا الجوهر غير المحسوس فهو ثان في المعرفة أول في الوجود» ابن رشد **تفسير ما بعد الطبيعة** طبعة بويج، المطبعة الكاثوليكية ـ بيروت ١٩٤٨م ص ٣٢٣.

السادس الهجري، حيث شهد العالم الإسلامي ولادة مفكرين، ابن رشد (ت ٥٩٥ هـ) في المغرب العربي، والإمام فخر الدين الرازي في مشرق العالم الإسلامي.

عكف ابن رشد انطلاقاً من حرصه على نقاوة فلسفة المعلم الأول (أرسطو)، على تصفية الفلسفة[١] مما لحقها على أيدي فلاسفة الإسلام خصوصاً الفارابي وابن سينا[٢].

وفي الوقت الذي عكف فيه ابن رشد على تصحيح مسار فلسفة التبيان المباشر الموروثة عن أرسطو، شرع الإمام فخر الدين الرازي في الاستفادة من منهجية الفلاسفة الإسلاميين الخبرية في بناء علم عقدي يرتكز على العقل وينطلق من الفاعل إلى الفعل. ولقد عبّر الإمام عن تقديمه للمنهجية الخبرية في تمييزه بين نوعي البرهان «الآني» والبرهان «اللمي» إذ يقول: «وتحقيق الكلام أنّ الانتقال من المخلوق إلى الخالق إشارة إلى برهان الآن، والنزول من الخالق إلى المخلوق برهان اللم، ومعلوم أنّ برهان اللم أشرف[٣]». فالإمام يؤثر طريقة النزول من الخالق إلى المخلوق انطلاقاً من تسليمه بإنّ «الإقرار بوجود الصانع كالأمر الضروري اللازم لجبلة كل عاقل[٤]». وهو يؤكد بأنّ الفطرة شاهدة بوجود الصانع المختار قبل الوقوف على الدلائل[٥]. فوجود الصانع بديهي، أي أول في المعرفة، والفطرة الأصلية تشهد بافتقار كل هذا العالم إلى الفاعل المختار[٦].

ونستطيع أن نتبين بوضوح تام في كتابات الإمام الفخر الرازي ميله إلى دعم وتركيز المنهجية الخبرية[٧]، التي تجعل واجب الوجود هو البرهان على الكل وليس شيء غيره يكون برهاناً عليه[٨]. واعتبار الإمام الفخران الله هو البرهان على الكل يتم بالنظر العقلي لا بالأخبار النبوي، «لأنّ معرفة الله سابقة على وجود الأنبياء»[٩].

وبالرغم من محافظة الإمام الفخر على مذهب السلف الصالح، فهو لم يتردد في أخذ ما وجده مناسباً من مسلّمات الفلاسفة إلى منطلقاته وأصوله الكلامية بوجه عام والاشعرية

---

(١) سبق وقمت بدراسة هذا الموضوع في رسالة بعنوان «ابن رشد والمشاؤون في الإسلام» لنيل شهادة الكفاءة في الفلسفة من الجامعة اللبنانية ـ كلية التربية.

(٢) خصوصاً في كتاب «**تهافت التهافت**» وكتاب «تفسير ما بعد الطبيعة».

(٣) الفخر الرازي: **مفاتيح الغيب**، طبعة عبد الرحمن محمد، القاهرة، جـ ١، ص ١٠١.

(٤) المصدر نفسه: جـ ١٤، ص ٢٨.

(٥) الفخر الرازي: مفاتيح الغيب، جـ ١٩، ص ٩١.

(٦) المصدر نفسه: جـ ١٩، ص ٩٢.

(٧) والمراد بالخبر عنده: «كل ما أخبر الله عن وجوده أو عدمه». المصدر نفسه جـ ١٣، ص ١٦١.

(٨) الفخر الرازي: المباحث المشرقية، حيدر أباد ١٩٤٣م، جـ ١، ص ٣٦٢.

(٩) الفخر الرازي: مفاتيح الغيب، جـ ١٨، ص ٤٠.

بشكل خاص في نسق متكامل «التبست فيه مسائل الكلام بمسائل الفلسفة بحيث لا يتميز أحد الفنين من الآخر»[1].

وهذا الدور الذي لعبه الإمام الفخر الرازي في الفكر العربي والإسلامي نحاول الكشف عنه في هذه الدراسة التحليلية لأبرز مؤلفاته ومنطلقاته الفكرية.

ففي الركن الأول درسنا سيرة الفخر الرازي الفكرية. فأشرنا في الفصل الأول إلى تناقضات عصره السياسية ومسيرة حياته ورحلاته ومؤلفاته. وحاولنا في الفصل الثاني تحديد المشكلة المحورية البارزة في المؤلفات الرئيسية. وفي الفصل الثالث وضعنا دراسة تحليلية لأهم مؤلفاته وهي: «المباحث المشرقية»، و«المحصل»، و«مفاتيح الغيب». وذلك من أجل توضيح طريقته الجديدة في التأليف التي أتت منسجمة مع الغاية التي سعى إليها الإمام الفخر في تأليفه. وفي الفصل الرابع وضعنا دليلاً شاملاً لمؤلفاته.

وفي الركن الثاني تناولنا منطلقات الإمام الفخر الفكرية. فحددنا في الفصل الأول مفهومه لليقين. وفي الفصل الثاني بيّنا موقفه من العلاقة بين النظر والعلم. وفي الفصل الثالث حاولنا الكشف عن موقفه من الكلام والفلسفة على ضوء مفهومه لليقين.

---

(١) ابن خلدون: المقدمة ص ٤٦٦.

الركن الأول

سيرة الإمام فخر الدين الرازي الفكرية

الفصل الأول: التعريف بالإمام الفخر

١ ـ حياته ورحلاته.

٢ ـ عصره.

الفصل الثاني: المشكلة المحورية في مؤلّفات الإمام الفخر الرازي.

١ ـ أهم الآراء في الإمام الفخر

٢ ـ المشكلة.

الفصل الثالث: تجديد الإمام الفخر في التأليف.

أولاً: المباحث المشرقية.

ثانياً: محصل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين.

ثالثاً: مفاتيح الغيب.

الفصل الرابع: مؤلّفات الإمام الفخر الرازي.

أ ـ المؤلّفات المطبوعة.

ب ـ المؤلّفات التي نعرف عناوينها ولم تطبع.

جـ ـ المؤلّفات التي لا نعرف إلاّ عناوينها.

ـ الركن الأول ـ

سيرة الإمام الفخر الرازي الفكرية

نحاول في هذا الركن الكشف عن سيرة الإمام الفخر الفكرية وذلك من خلال دراسة تحليلية نقدية لأبرز مؤلفاته. وتقديم صورة واضحة عن سيرة الفخر الفكرية فرض علينا التعرف على عصره وحياته والمشكلة المحورية التي استأثرت باهتمامه ودفعته إلى الاشتغال بالعلم. ولهذا قسمنا هذا الركن إلى ثلاثة فصول:

في الفصل الأول: عرضنا أهم الأحداث السياسية التي عاصرها الإمام الفخر. وقدمنا لمحة عن حياته ومصادر ثقافته ورحلاته العلمية.

وفي الفصل الثاني: حددنا المشكلة المحورية التي عالجها الإمام في مؤلّفاته وتوخّينا من ذلك الكشف عن الغاية التي سعى إليها الإمام الفخر من إشتغاله بالعلوم. وهذا يساعدنا على فهم طريقته في التأليف وعلى تحديد منطلقاته الفكرية.

وفي الفصل الثالث: قمنا بدراسة تحليلية لأهم مؤلّفات الإمام الفخر. وذلك من أجل الكشف عن معالم طريقته الجديدة في تبويب ومعالجة القضايا الفكرية المطروحة في عصره. وفهم طريقة الإمام الجديدة في التأليف دفعنا إلى عقد مقارنات بينه وبين السابقين الذين عالجوا المسائل نفسها. والكتب التي قمنا بتحليلها هي: «المباحث المشرقية»، و«المحصل»، و«مفاتيح الغيب».

وفي **الفصل** الرابع: أحصينا مؤلفات الإمام الفخر المطبوعة وتلك التي نعرف عناوينها ولها مخطوطات ولم تطبع بعد. وذكرنا المؤلفات التي لا نعرف إلا عناوينها.

الفصل الأول:

التعريف بالإمام الفخر

حياته ورحلاته:

هو محمد بن ضياء الدين عمر بن الحسين بن الحسن فخر الدين، أبو عبد الله، القرشي التيمي، البكري، الطبرستاني الأصل، الرازي المولد[1]. ولد بمدينة الري سنة ٥٤٤ هـ/١١٤٩ م وتوفي في بلدة هراة سنة ٦٠٦ هـ/١٢١٠ م.

وأبرز الألقاب التي عرف بها: «ابن الخطيب»، و «الإمام»، و«فخر الدين الرازي» و«شيخ الإسلام»[2]. ولقبه بالإمام فخر الدين الرازي هو الأكثر شيوعاً وبه يتميز عن مجموعة من المشاهير الذين انتسبوا إلى الريّ[3].

---

(١) يجمع المؤرخون على أن الإمام الفخر عربي، وأصله من قريش وينتمي إلى تيم عشيرة أبي بكر الصديق.

انظر: ـ ابن العماد الحنبلي: **شذرات الذهب**: مكتبة القدسي، مصر ١٩٣٣ م، جـ ٥، ص ٢١.

ـ ابن كثير الدمشقي: **البداية والنهاية**، مطبعة السعادة بمصر ١٣٥٨ هـ، جـ ١٣، ص ٥٥.

ـ إسماعيل البغدادي: **هدية العارفين**، استانبول ١٩٥٥ م، جـ ١، ص ٢١١.

ـ ابن خلكان: **وفيات الأعيان**، مكتبة النهضة المصرية ١٩٤٨م، جـ ٣، ص ٣٩١.

ـ السيوطي: **طبقات المفسرين**، مطبعة الأسدي، طهران ١٩٦٠م، ص ٣٩.

ـ كارادي فو: **الغزالي**، ترجمة عادل زعيتر طبعة مصر ١٣٥٩هـ، ص ٣١١.

(٢) تذكر هذه الألقاب في كثير من كتب المؤرخين القدماء من غير إدراج اسمه الكامل يذكر لقب الخطيب في المراجع التالية:

ـ ابن خلدون، **المقدمة**، ص ٤٩٥.

ـ ابن تيمية: الرد على المنطقيين، طبعة بومباي ١٩٤٩م، ص٣١.

ـ ويقول السبكي: أن لقب الإمام الذي يرد في كتب المؤرخين يقصد به الفخر الرازي. انظر طبقات الشافعية، (ط. م) جـ ٥، ص٣٦.

وورد لقب شيخ الإسلام (وهو اللقب الذي عرف فيه في هراة وهي مدينة في أفغانستان) عند السبكي: طبقات الشافعية، (ط. م) جـ ٥، ص ٣٩. وطاش كبري زاده. مفتاح السعادة، حيدر أباد، طبعة أولى، جـ ١، ص ٤٤٥.

(٣) من هؤلاء: أبو زكريا الرازي (متصوف، ت ٢٥٨هـ)، وأبو بكر الرازي (طبيب، ت ٣١١هـ)، =

تلقى علومه الأولية على يدي والده ضياء الدين عمر الذي «كان يدرس بالري ويخطب في أوقات معلومة هناك، ويجتمع عنده خلق كثير لحسن ما يورده وبلاغته»[1]. ويبدو أنّ الإمام الفخر شديد الإعجاب بوالده فيذكر اسمه بإجلال واحترام ويدعوه «بالإمام السعيد» ويجعله شيخه وأستاذه[2]. وضياء الدين عمر من المشتغلين بالفقه والأصول وله في العقيدة كتاب «غاية المرام في علم الكلام». ويذكر السبكي أنّ هذا الكتاب يقع في مجلدين وأنّه قد وقف عليه ووصفه قائلاً: وهو من أنفس كتب أهل السنّة وأشدها تحقيقاً[3]. ويشير ابن خلكان إلى انتماء ضياء الدين عمر إلى مذهب الأشعرية في علم الأصول (الكلام) وإلى مذهب الشافعية في الفروع (الفقه)[4].

وبعد وفاة والده سنة ٥٥٩ هـ، التحق بالكمال السمناني وأخذ عنه الفقه[5]. ثم عاد إلى الري ودرس مذاهب المتكلمين والفلاسفة على يدي مجد الدين الجيلي. وعندما انتقل الجيلي إلى مراغة للوعظ والتدريس فيها رافقه الإمام الفخر ودرس عليه الفارابي وابن سينا مزاملاً السهروردي (المتصوف المشهور)[6]. ويذكر الصفدي أنّ الإمام درس على يدي الطبسي صاحب «الحائز في العلم الإلهي»[7]. ويتفرّد الخونساري في جعل محمود بن علي الحمصي - وهو متكلم شيعي - من جملة الأساتذة الذين أخذ عنهم الفخر[8].

وعندما أتم الإمام الفخر دراسته رحل إلى خوارزم حيث جرى بينه وبين المعتزلة مناظرات أدّت إلى خروجه منها، فعاد إلى الري[9]. وفي حدود عام ٥٨٠ هـ[10] توجه إلى بخاري للاتصال ببني مازة. ويصف الإمام في «مناظراته» سفرته إلى بلاد ما وراء النهر (جيحون)، يقول: ولما دخلت بلاد ما وراء النهر وصلت إولاً إلى «بلدة بخاري ثم إلى

= وأبو الحسين بن زكريا الرازي (لغوي، ت ٣١٥ هـ)، وابن أبي حاتم الرازي (محدث، ت ٣٢٧ هـ) وأبو بكر الرازي الحصاص (فقيه حنفي (ت٣٧٠ هـ) ومحمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي (صاحب مختار الصحّاح)، وقطب الدين الرازي (منطقي، ت٧٦٦ هـ).

(١) ابن أبي أصيبعة: **طبقات الأطباء**، (ط. م)، جـ ٢، ص ٢٥.

(٢) الفخر الرازي: **لوامع البينات**، طبعة مصر ١٣٢٣هـ، ص٢٤٠. ومناقب الإمام الشافعي، طبعة القاهرة في مصر ١٢٧٩هـ، ص١١. ومفاتيح الغيب، (ط. م) جـ ١، ص ١٠١، وجـ ١٣، ص ١٢٣.

(٣) السبكي: **طبقات الشافعية**، (ط. م)، جـ ٤، ص ٢٨٥.

(٤) ابن خلكان: **وفيات الأعيان**، جـ ٣، ص ٣٨٤.

(٥) الخونساري: **روضات الجنات**، طهران ١٣٦٧هـ، طبعة ثانية، جـ ٤، ص ١٩٠.

(٦) ابن أبي أطيبعه، **طبقات الأطباء**،

(٧) الصفدي: **الوافي بالوفيات**، دمشق ١٩٥٦م، جـ ٤، ص ٢٤٩.

(٨) الخونساري: **روضات الجنات**، (ط. م)، جـ ٤، ص ١٧٠.

(٩) السبكي: **طبقات الشافعية**، (ط. م)، جـ ٥، ص ٣٥.

(١٠) القفطي: **أخبار الحكماء**، طبعة مصر ١٣٢٦ هـ، ص ١٣٥.

سمرقند، ثم انتقلت منها إلى خجند، ثم انتقلت إلى البلدة المسماة بنالب، واتفقت لي في كل واحدة من هذه البلاد مناظرات ومجادلات مع من كان فيها من الأفاضل والأعيان»[1].

وهو يشير إلى أنّ شهرته كانت قد سبقته إلى سمرقند وإنّ كتبه «كالمباحث» و«شرح الإشارات والتنبيهات» كانت تدرس فيها[2]. وكان قد مرّ في أثناء رحلته هذه في طوس ونزل في صومعة الإمام الغزالي، واجتمع عنده الناس للمناظرة[3].

غير أنّ سفرته إلى بلاد ما وراء النهر لم تستغرق وقتاً «طويلاً»، فعاد إلى الري في حدود سنة ٥٨٣ هـ لسببين، أولهما: أنّه لم يلق عند بني مازة الخير الذي كان يرجوه، وثانيهما: طريقته في مناظرة الخصوم العدائية[4].

وبعد رجوع الإمام الفخر من سفرته الفاشلة إلى بلاد ما وراء النهر، اتصل بشهاب الدين الفوري ثم بأخيه غياث الدين[5]. وفي أثناء إقامته عند الفوريين استطاع أن يحول غياث الدين الفوري عن الاعتقاد في مذهب الكرامية[6]. وكان يتمادى في شتم ابن القدوة ـ كبير شيوخ الكرامية في بلاد الفور ـ من على المنبر فأحدث فتنة اضطرته إلى مغادرة البلاد[7].

وتوجه الإمام بعد ذلك إلى خراسان وأقام عند السلطان علاء الدين تكش (حكم من ٥٦٨ هـ إلى ٥٩٦ هـ) وعمل عنده مربياً لولده محمد[8]. وعندما استلم علاء الدين محمد السلطان (من ٥٩٦ هـ إلى ٦١٧ هـ) خلفاً لوالده، كرم أستاذه وقربه إليه، وأهداه دار

---

(١) الفخر الرازي: **المناظرات**، طبعة حيدر أباد ١٣٥٥ هـ، ص ٢.

(٢) نفس المصدر: ص ٢، وص ٧، وص ٢٨.

(٣) الفخر الرازي: **المناظرات**، (ط. م)، ص ٢٨.

(٤) ابن الأثير: **الكامل في التاريخ**، (ط. م)، جـ ١، ص ٥٩.

(٥) ابن خلكان: **وفيات الأعيان**، (ط. م)، جـ ٣، ص ٣٨٢.

(٦) الكرامية: نسبة إلى المؤسس أبي عبدالله محمد بن كرم (ت ٢٥٥ هـ) وهم من الصفاتية وانتهوا إلى التجسيم والتشبيه. وانتشر هذا المذهب بشكل واسع في خراسان وفلسطين. انظر الشهرستاني. الملل والنحل (ط. م)، جـ ١، ص ٥٩.

(٧) ابن الاثير: **الكامل في التاريخ**، (ط.م)، جـ ١، ص ٥٩.

(٨) وورد عند الصفدي (**الوافي بالوفيات**، (ط. م)، جـ ٤، ص ٢٤٩ أنه أرسله في سفرة إلى الهند. ويشك الدكتور خليف بأن يكون الفخر قد سافر فعلاً إلى الهند فيقول: «ولم يأت ذكر رحلته إلى الهند إلّا عند الصفدي وعلى غلاف مخطوطة القاهرة **«للمناظرات»**. انظر خليف: فخر الدين الرازي (ط. م) ص ١٦. وشك الدكتور خليف مستغرب. ولعله لم يقرأ العبارة الواردة في **مفاتيح الغيب** التي تؤكد هذه السفرة قبل سنة ٦٠١ هـ. يقول «دخلت بلاد الهند فرأيت أولئك الكفار مطبقين على عدم الاعتراف بوجود الإله. مفاتيح الغيب، (ط. م)، جـ ١٨، ص ١٠.

السلطنة في هراة بعد استردادها من شهاب الدين الفوري سنة ٦٠٠ هـ/١٢٠٣ م[١].

وأثناء إقامة الإمام الفخر في هراة حيث لقب فيها «بشيخ الإسلام» اتصل ببهاء الدين سام أمير باميان[٢]. وأهداه كتاب «البراهين البهائية [٣]. سنة ٦٠٢ هـ. غير أنّ سفره إلى باميان لم يحصل بسبب وفاة بهاء الدين سام في نفس العام[٤]. ومن الثابت أيضاً أنّ الإمام الفخر أمضى السنوات الست الأخيرة من حياته في هراة.

وحوّل تنقلات الإمام الفخر ذكر ابن الساعي الخاذن أنّه «كان يؤثّر الوصول إلي بغداد فحال بينه وبين ذلك العوائق والأقدار»[٥]. ونقل أرنست رينان عن ليون الإغريقي أنّ الإمام الفخر وصل إلى بغداد ومنها إلى القاهرة حيث سمع بشهرة ابن رشد ورغب في مقابلته، إلاّ أنّه أقلع عن عزمه حين عرف بموته[٦]. ومن الواضح أنّ كلام الخازن ينقض كلام الإغريقي. وليس لدينا ما يثبت سفر الإمام إلى مصر أو معرفته بابن رشد (ت ٥٩٥ هـ/١١٩٨ م). ولو صدقت رواية الإغريقي لوجب أن تكون سفرة الإمام إلى مصر قد تمت في حدود سنة ٥٩٤ هـ/١١٩٧ م. ومن الثابت أنّ الإمام كان في هذه الفترة عند السلطان علاء الدين تكش في خراسان.

وهكذا يكون الإمام الفخر قد أمضى قسطاً مهماً من حياته في التنقل والترحال من بلاط إلى بلاط، وعقد صداقات كثيرة مع سلاطين وأمراء. وفي مقابل هذه الصداقات نشأت بينه وبين أصحاب المذاهب الأخرى كالمعتزلة والكرامية وأصحابه الأشعريين عداوات حملت له الإهانة في أكثر المواضع التي حل فيها. وهذه العداوات[٧] أقلقت باله ودفعته إلى الطلب من أصحابه وهو على فراش الموت أن يدفن في داره خوفاً من أن يمثل أعداؤه بجثته.

---

(١) حول أحداث سنة ٦٠٠ هـ في هراة راجع د. ـ حسن إبراهيم حسن، **تاريخ الإسلام** (ط. م) جـ ٤، ص ١٦٩ ـ ١٧٢. وابن أبي أصيبعة: **طبقات الأطباء**، (ط. م)، جـ ٢، ص ٣٣.

(٢) كان يستعد هذا الأمير ليكون سلطان غرنة، وقد طلب من ابن خرمين والي هراة أن يقيم الخطبة له. وكان ينصره العلويون في مقابل نصره الأتراك لخصمه غياث الدين محمود. انظر حسن ابراهيم حسن، تاريخ الإسلام، (ط. م)، جـ ٤، ص ١٧٤.

(٣) وضع الإمام هذه الكتاب بالفارسية. وهو من الكتب المفقودة.

(٤) ابن الأثير: **الكامل في التاريخ**، (ط. م)، جـ ١، ص ٥٩.

(٥) ابن السّاعي الخازن: **الجامع المختصر**، المطبعة السريانية ـ بغداد ١٩٣٤ م، جـ ٩، ص ٣٠٧.

(٦) أرنست رينان: **ابن رشد والرشدية**، ترجمة عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية القاهرة ١٩٥٧ م، ص٥٦.

(٧) أنظر الفخر الرازي، **مفاتيح الغيب**، (ط. م). مقدمة هيئة التصحيح البهية المصرية. ص، ن.

٢ - عصــره:

عاش الإمام فخر الدين الرازي في عصر يعد بداية الانهيار الفعلي للحضارة العربية والإسلامية. فالصورة التي يمكن تقديمها للعالم الإسلامي في القرنين الخامس والسادس الهجريين تتميز بالتناقضات السياسية والانقسامات الدينية والفكريـة، وحتى بالانحـطاط الاقتصادي.

فعلى الصعيد السياسي سوف يشهد العالم العربي والإسلامي خطراً جـديداً تمثله الحملات الصليبية[١]. الوافدة من الغرب، وطلائـع التتار[٢] الـزاحفة من شمـال الشرق الأقصى. فنما عند المسلمين توق إلى التوحّد لمواجهة هذين الخطرين. ولقد استطاعت الشعوب الإسلامية أن تحقق شيئاً من الوحدة والنهضة في آن واحد تقريباً في طرفي العالم الإسلامي. فحصلت الوحدة في المغرب بفضل البربر (المرابـطون والموحّـدون)، وفي الشرق بفضل القوة التركية (قوة السلاجقة) ثم (الخوارزميين) بخاصة.

غير أنّ الوحدة التي تمت في الشرق لم تكن تخفي تناقضاتها الداخلية. فتقلّصت سلطة الخليفة العباسي، واقتصرت في خارج بغداد على المظهر الديني. ونشأت دويلات متصـارعة فيمـا بينها. وأهم الـدول التي عاصـرها الإمـام الفخـر الـرازي هي: الـدولـة الغـزنـويــة[٣]، والـدولــة السلجــوقيــة[٤]، والــدولــة الخــوارزميــة[٥]، والــدولــة

---

(١) نظّمت الحملات الصليبية الأولى وبدأت سيرها إلى القسطنطينية سنة ٤٨٩ هـ/ ١٠٩٦ م، وانتهت الحملة الرابعة سنة ٦٠١ هـ/ ١٢٠٤ م.

(٢) استلم جنكيز خان الحكم سنة ٥٧٢ هـ/ ١١٧٥ م ولم يكن قد ناهز الثالثة عشر من عمره. وسنـة ٦٠٣ هـ/ ١٢٠٦م صار الزعيم الأوحد لقبيلته والقبائل المجاورة ووضع «السياق» الذي ضمنه شريعته وقوانينه الاجتماعية. وبدأ يعد العدة لغزو الدولة الخوارزمية. ودخل مدينة بخاري سنـة ٦١٦ هـ، وسمرقند سنة ٦١٧ هـ، والريّ سنة ٦٢٠هـ/ ١٢٢٣ م. انظر دكتور حسن إبراهيم حسن: تـاريخ الإسلام، مكتبة النهضة المصرية - القاهرة ١٩٦٧ م، الطبعة الأولى، جـ ٤، ص ١٣٠ - ١٥٤.

(٣) الدولة الغزنوية) ٣٥١ - ٥٨٢ هـ/ ٩٦٢ - ١١٨٦ م. ملوك هذه الدولة من الأتراك. مؤسسها البتكين. وكان انتشارها في أفغانستان والهند. أشهر سلاطينها محمود (٣٨٨ - ٤٢١ هـ) الملقب بيمين الملك، وهو صاحب الفتوحات الواسعة في الهند وناشر الإسلام فيها. كان مجلسه آهلاً بالشعراء والعلماء. وكان سقوط هذه الدولة على يد شهاب الدين الفوري. انظر، حسن: تاريخ الإسلام (ط. م)، جـ٣، من ص ٨٣ إلى ص ١٠٠.

(٤) الدولة السلجوقية: ٤٢٩ - ٥٩١ هـ/ ١٠٣٧- ١١٩٤ م. ينتسب سلاطين هذه الدولة إلى سلجـوق (بفتح السين). ويعود لهم الفضل في إعادة الوحدة السياسية في الدولة العباسية. أبـرز سلاطينهم ملكشاه (٤٦٥ - ٤٨٥ هـ/ ١٠٧٢ - ١٠٩٢ م) وأشهر شخصياتهم نظام الملك (ت ٤٨٥ هـ بعد أن تقلد الـوزارة الألب أرسلان وملكشـاه نحواً من ثـلاثين سنة). انـظر حسن إبراهيم حسن، تـاريخ الإسلام، (ط. م) جـ ٤، من ص ١ إلى ص ٥٨.

(٥) الدولة الخوارزمية: ٤٧٨ - ٦٢٩ هـ/ ١٠٧٧- ١٢٢٣ م. الخوارزميون من أتراك بلاد ما وراء النهر =

الفورية[1] وكان التناحر فيما بين هذه الدول من أجل التوسع، والتفرد بالسطرة سبباً كافياً لخلق جو سياسي قلق.

فالدولة الغزنوية التي تأسست في غزنة (أفغانستان) في أواخر القرن الرابع الهجري كانت مماثلة لإمارات أخرى أسسها قواد الجيوش التركية[2]. وقد أعلن زعماء هذه الدولة وهم من السنيين تصميمهم على انتزاع الخلافة من الشيعيين. وأدركوا بالإضافة إلى ذلك أنّ سيطرتهم على جيشهم ودفع مرتباته غير ممكنة إلّا بتشجيعه على الفتح فنظموا للجيش حملات متواصلة على وادي الهندوس وضد السلاجقة[3].

وتأثر السلاجقة ـ وهم من الأتراك أيضاً ـ ولاسيّما طفرلبك[4]. بتعاليم المبشرين السنيين، وانتهوا إلى الاعتقاد بضرورة القضاء على الأحزاب والمذاهب المعارضة. ونظموا لهذه الغاية حملات متواصلة ضد الغزنويين والبويهيين والفاطميين. وفي سنة ٤٣٣ هـ/١٠٤١م سحقوا الجيش الغزنوي وسيطروا على إيران. وصادف ذلك أنّ الخليفة العباسي القائم (حكم من ٤٢٢ هـ إلى ٤٦٧ هـ/١٠٣١ ـ ١٠٧٥ م الخليفة رقم ٢٢) كان يرغب في تقوية وتقويم حكمه، والتخلص من سيطرة البويهيين الشيعة بسبب تقربهم من الفاطميين[5]. فاستعان هذا الخليفة العباسي أولاً بالماوردي (ت . ٤٥ هـ/١٠٥٧ م)

= جاؤوا من خبوه ونشروا سلطانهم بين نهري الكنج ودجلة. مؤسس الدولة أنو شتكين وكان يشغل وظيفة «الساعي» يقابلها اليوم مدير التشريفات) في عهد ملكشاه السلجوقي. وكان سقوطها بسبب غزوات المغول. حسن إبراهيم حسن، **تاريخ الإسلام**، (ط. م) جـ ٤ ص ٩٥.

(١) الدولة الفورية: ٥٤٣ ـ ٦١٢ هـ/ ١١٤٨ ـ ١٢١٥م. انتشروا في بلاد الأفغان والهند. مؤسس الدولة عز الدين حسن، وآخر سلاطينهم علاء الدين محمد الذي استسلم لخوارزم شاه سنة ٦١٢ هـ. حسن إبراهيم حسن، **تاريخ الإسلام**، (ط. م)، جـ ٤، ص ١٦١ ـ ١٦٣.

(١) من المعروف أن الدول الإسلامية اضطرت ومنذ زمن بعيد إلى تعبئة جيوشها من الأرقاء الأتراك الذين أعدوا للخدمة العسكرية وأدمجوا في المجتمع الإسلامي. وفي القرن الرابع الهجري اعتنقت جماعات كثيرة منهم الإسلام وساهموا في الحرب ضد الوثنيين من إخوانهم. وفي أواخر هذه القرن اضطرت الإمارات الإيرانية الضعيفة تأميناً لتعبئة جيوشها إلى استدعاء وتوطين قبائل تركية كاملة سوف تتدخل في الحياة السياسية. انظر **تاريخ الحضارات العام** بإشراف موريس كروزيه، ترجمة يوسف وفريد داغر، منشورات عويدات ـ بيروت ـ المجلد الثالث، ص ٣٣٣.

(٣) كان من نتائج حملاتهم على وادي الهندوس نشر الدين الإسلامي. وهذا واقع تؤكده جغرافية باكستان الحالية. وأما حروبهم مع السلاجقة فقد أدّت إلى انهيارهم. انظر الصفحة السابقة، الهامش.

(٤) توفي طفرليك سنة ٤٥٥ هـ/ ١٠٦٣ م، بعد أن حكم الدولة العباسية سبع سنوات انظر حسن إبراهيم حسن، **تاريخ الإسلام** (ط. م) جـ ٤، ص ٤ ـ ٦.

(٥) تبدلت سياسة البهويهيين نحو الفاطميين منذ عهد أبي كاليجار (٤٤٠ هـ) الذي اتخذ من تقرّبه إلى الفاطميين وسيلة لأرهاب العباسيين. راجع حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام، (ط. م)، جـ ٤، ص ١٠٠ ـ ١٠٢.

وطلب إليه أن يضع له الحكم القويم(١). ولكن القوى الدينية لم تكن كافية لتدعيم سلطة الخليفة العباسي، فاستدعى السلاجقة ومنحهم بعد القضاء على ثورة البساسيري(٢) ملء السلطة وأسند إليهم مهمة نصرة الدين بالقضاء على البدع في الداخل، وعلى الفاطميين في مصر.

غير أنّ الدولة السلجوقية لم تستطع إحداث أي تبديل في النظم الإدارية، فبقيت الإدارات نفسها التي خلفتها إيران والدولة الغزنوية. وقد أدرك سلاطين السلاجقة عدم أهليتهم في الشؤون الإدارية فتركوها للوزراء.

ولقد عبّر نظام الملك (٣) وهو أحد هؤلاء الوزراء عن مفهومه للحكم في كتاب «سياية نامة» أي فن الحكم، ولكن مجموعة الآراء والنوادر التي تضمّنها هذا الكتاب لم تأت بجديد على صعيد التنظيم الإداري(٤). ولم يهتم السلاجقة بإجراء تعديلات على الوضع الإداري، بل بتوجيه الدولة نفسها وتحقيق شيء من الوحدة السياسية الكبرى في الشرق.

وعلى الصعيد الاقتصادي كان الجيش ـ وهو غريب تماماً عن السكان ـ هو المستفيد الوحيد من التوسع السلجوقي. فقد حصل على إقطاعات من الأرض غيران توزيع الأرض الجديد لم يفض إلى إقامة النظام الإقطاعي وذلك لأنّ الدولة احتفظت حيال قياداتها العسكرية برقابة حازمة(٥). ومارس السلاجقة في عهد نظام الملك بفضل قوتهم السياسية والعسكرية ضغطاً على الحركات الفكرية المعارضة للمذهب الأشعري.

وفي سنة ٤٧٠ هـ/١٠٧٧ م استطاع أنوشتكين أن يقيم دولة فتية قوية وهي الدولة الخوارزمية. وجل ما سعت إليه هذه الدولة هو إسقاط نفوذ السلاجقة. وحاول علاء الدين

---

(١) وضع الماوردي أحكامه في كتاب سماه «الأحكام السلطانية» طبع في القاهرة سنة ١٢٩٨ هـ. ترجمة هويتنج إلى الإنكليزية وطبع في لندن سنة ١٩٤٧.

(٢) في الوقت الذي مال فيه كاليجار إلى الفاطميين، قامت ثورة علوية، مؤيدة للفاطميين تزعمها البساسيري، وأقام الدعوة للخليفة الفاطمي من على منابر بغداد متحدياً الخليفة. الأمر الذي عجل في استدعاء طغرليك من قبل الخليفة العباسي ليخلصه نهائياً من سيطرة البويهيين سنة ٤٥١ هـ. حسن إبراهيم حسن، **تاريخ الإسلام** (ط. م)، جـ ٤، ص ١١.

(٣) قتل النظام على يد فتى إسماعيلي في العاشر من رمضان سنة ٤٨٥ هـ.

(٤) وضع نظام الملك كتابه وهو في سن الخامسة والسبعين وهو يوصي فيه بقوة أن يتمسك الملك والشعب بأصول الدين، ويرى أن الحكومة لا يمكن أن تستقر إلاّ إذا قامت على هذا الأساس. واستمدّت من الدين حق الحاكم المقدس وسلطانه. راجع ويل ديورانت. **قصة الحضارة**، ترجمة محمد بدران، نشرة جامعة الدول العربية ـ بدون تاريخ، جـ ١٣، ص ٣١٦.

(٥) انظر موريس كروزيه: **تاريخ الحضارات العام**، (ط. م) المجلد الثالث، ص ٣٣٩.

محمد (حكم من ٥٩٦ هـ إلى ٦١٧ هـ)، وهو تلميذ الإمام الفخر الرازي) الاستيلاء على بغداد ليستأثر بالسلطة التي كان يتمتع بها بنو بويه والسلاجقة من بعدهم.

وإلى جانب هذه الدويلات المتصارعة برزت فرقة «الحشاشين»، وهم فرقة من فرق الشيعة الإسماعيلية بقيادة الحسن بن الصباح. واستطاع هذا القائد أن يستولي على قلعة الموت (عش النسر) في الجزء الشمالي من إيران. ومن هذه القلعة شنَّ الصباح حرباً عواناً من التقتيل على أعداء الشيعة، وعلى الذين يضطهدون معتنقيها[١].

وكان من أثر تخلخل سيطرة السلاجقة سياسياً وفكرياً بعد مقتل نظام الملك انتعاش الجمعيات والمذاهب. وأبدى سلاطين الدولتين: الخوارزمية والفورية تعاطفاً مع المعتزلة والشيعة. ففياث الدين الفوري (ت ٥٩٩ هـ) الذي عاش الإمام فخر الدين الرازي في كنفه ردحاً من الزمن، كان يشمل بعطفه من وصل إلى حضرته من العلويين والشعراء على الرغم من ميله إلى عقائد المذهب الشافعي. ولم يؤثر هذا السلطان أصحاب مذهب على مذهب، بل كان يسوي بين الشافعية وبين غيرهم من أصحاب المذاهب الأخرى، ومن أقواله: التعصب في المذاهب من الملك قبيح[٢]. وتبع شهاب الدين الفوري (ت٦٠٢ هـ) طريقة غياث الدين في الحكم، وكان الإمام الفخر يعظ في قصره[٣]. وكانت الدولة الخوارزمية اعتزالية وبفضلها استعاد هذا المذهب سطوته الغابرة. وخوارزم شاه علاء الدين محمد سوف ينتهي في آخر حكمه إلى اعتناق المذهب الشيعي (سنة ٦١٤ هـ) تمهيداً للقضاء على الحكم العباسي في بغداد[٤].

وقصارى القول أن اضطراب الحياة السياسية كان له أثر إيجابي على صعيد انتعاش الحياة الفكرية عموماً. وأحيت دور السلاطين والأمراء في الدولتين الفورية والخوارزمية والمناقشات الكلامية والفقهية والفلسفية والعلمية من جديد.

ويقدم لنا السبكي في «طبقاته» صورة عن المذاهب الفلسفية والعلمية والكلامية التي استعادت قوتها ومكانتها في هذا العصر، والتي كان للإمام الفخر الرازي معها نقاشات ومناظرات[٥].

---

(١) انظر ويل ديورانت: **قصة الحضارة**، (ط. م)، جـ ١٣، ص ٣١٧. وبراون: تاريخ الأدب في إيران، ترجمة الشواربي، مطبعة السعادة بمصر ١٩٥٤ م جـ ٢ ص ٥٧٨.

(٢) ابن الأثير: **الكامل في التاريخ**، المطبعة الأزهرية بمصر ١٣٠١ هـ، جـ ١٢، ص ٧٢ - ٧٦.

(٣) نفس المرجع: ج ١٢، ص ٨٩ - ٩٠.

(٤) وطلب خوارزم شاه من الخليفة العباسي الناصر (٥٧٥ - ٦٢٢ هـ) أن يأمر بذكر اسمه في الخطبة بدل السلاجقة فرفض. فما كان من خوارزم إلّا أن حذف اسم الخليفة ونصب أحد الأشراف من سلالة علي بن أبي طالب خليفة. أنظر حسن إبراهيم حسن **تاريخ الإسلام** (ط. م)، جـ ٤، ص ١٠١.

(٥) السبكي: طبقات الشافعية. المطبعة الحسينية بمصر ١٣٢٤ هـ. جـ ٥، ص ٣٧.

الفصل الثاني

المشكلة المحورية في مؤلفات الفخر الرازي

إنّ تحديد المشكلة المحورية في فكر الإمام فخر الدين الرازي يدعونا إلى استعراض بعض الدراسات التي تناولت فكره بشكل إجمالي. وسوف نكتفي في هذا العرض بالمقدار الذي يساعدنا على تسليط الضوء على المشكلة المحورية التي عالجها الإمام في مؤلفاته، وطريقته في حلها. ولنبيِّن بالتالي أصالته في طرح المشكلة وخصائص طريقته والجديد الذي أتى به.

فنتوقف أولاً عند الآراء التي تضمنتها «مقدمة» ابن خلدون[1]، والإشارات العامة التي جاءت في سياق دراسة «لفلسفة الفكر الديني»[2] لغردية وقنواتي. وننتقل بعد ذلك إلى أبرز النتائج التي توصل إليها كل من الدكتور فتح الله خليف في دراسة له بعنوان (فخر الدين الرازي»[3] ومحمد صالح الزركان في دراسة بعنوان: «فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية»[4].

١ـ أهم الآراء في الإمام الفخر:

يبرز ابن خلدون في فصلين من فصول «المقدمة» المنحى الجديد الذي أضافه الإمام الفخر الرازي إلى الفكر العربي الإسلامي. وهذان الفصلان هما: الفصل العاشر وهو «في علم الكلام» [5]، والفصل الحادي والعشرون وهو في «علم الإلٰهيات»[6].

---

(١) ابن خلدون: **المقدمة**: ونعتمد طبعة دارالبيان ـ بيروت، بدون تاريخ.

(٢) غرديه وقنواتي: **فلسفة الفكرالديني بين الإسلام والمسيحية**. ترجمة الأب فريد جبر والشيخ صبحي الصالح، دار العلم للملايين ـ بيروت ١٩٦٩ م.

(٣) الدكتور فتح الله خليف: **فخر الدين الرازي**. صادر عن دار الجامعات المصرية ـ الإسكندرية، طبعة ١٩٧٦ م.

(٤) محمد صالح الزركان: **فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية**. دار الفكر ـ القاهرة، طبعة ١٩٦٣ م.

(٥) ابن خلدون: **المقدمة**: (ط. م) من ص ٤٥٨ إلى ص ٤٦٧.

(٦)المرجع نفسه: من صفحة ٤٩٥ إلى ص ٤٩٦.

ففي الفصل المتعلّق بعلم الكلام يؤكد ابن خلدون انتماء الإمام الفخر إلى المذهب الأشعري، ويعرف به «كتابع» للغزالي في سلوك «طريقة المتأخرين» المباينة لطريقة المتقدمين.

وعبارة «التبعية» التي يستخدمها ابن خلدون يقصد بها انتماء الإمام لمدرسة الغزالي الفكرية. فالإمام الفخر أدخل المنطق الصوري في مباحثه، وترك التقيد بمبدأ الباقلاني القائل «بأنّ بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول»[1]. وكان الغزالي قد سبق الإمام الفخر في هذين الأمرين.

ومن المعروف أنّ وجهة النظر في علم الكلام ما لبثت أن تغيرت بعد الجويني (ت ٤٤٧ هـ/١٠٨٥ م) مع انتشار علوم المنطق وتفريق الناس بينها وبين العلوم الفلسفية، وأخذ المنطق كمعيار وقانون للأدلة فقط. وهنا يذكر ابن خلدون بأنّ أول من كتب في طريقة المتأخرين الإمام الغزالي وتبعه ابن الخطيب (فخر الدين الرازي) وجماعة قفوا أثرهما[2].

فمبدأ التمييز بين المتقدمين والمتأخّرين ـ كما يراه ابن خلدون ليس إلّا الصلة الضرورية التي أثبتها المتقدمون بين فلسفتهم الطبيعية وبين العقيدة الدينية. وانفصام هذه العلاقة عند الغزالي وتابعه الإمام الفخر الرازي. وسبب هذا الانفصام يرجع إلى استخدامهما المنطق الأرسطي.

فالأساس النظري الذي قامت عليه الصلة بين الفلسفة الطبيعية والعقيدة الدينية من الناحية الموضوعية[3]، (أي ناحية المعلوم)، هو القول بمبدأ الجزء الذي لا يتجزّأ. فقد اتسعت دائرة هذه النظرية في نطاق الفكر العربي والإسلامي منذ عهد العلّاف، وضمت كبار الأشعريين وعلى رأسهم الأشعري نفسه. وأخذ الأشاعرة هذه النظرية لتفسير العالم الطبيعي على طريقة المعتزلة في سبيل إقامة البرهان العقلي على حدوث هذا العالم. واستعمل هذا البرهان ليكون دليلاً على الخلق الخارجي للطبيعة وعلى وجود الخالق وقدمه.

---

(١) معنى بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول «إن ما لا دليل عليه يجب نفيه». وتتكون هذه الطريقة من مرحلتين: الأولى نلتمس فيها أدلة المثبتين للشيء ونثبت كذبها وضعفها بحيث لا نجد دليلاً آخر على ثبوت الشيء سواها. مثال ذلك: (نحن نعلم استحالة خروج الشيء عن القدم والحدوث) فمتى قام الدليل على حدوث بطل قدمه، ولو قام الدليل على قدمه بطل حدوثه. وهذه الطريقة تؤدي في نظر المتأخرين إلى نفي الضروريات العقلية والنظريات، وهذا محال. انظر علي سامي النشار: مناهج البحث (ط. م)، ص ١١٢.

(٢) ابن خلدون: المقدمة، (ط. م) ص ٤٦٦.

(٣) يحصر ابن خلدون نظرته إلى المسألة من الناحية الموضوعية، أي من ناحية المعلوم أما من ناحية العندية، أي من ناحية العالم، فالمسألة تأخذ بعداً آخر فالعالم، بمقتضى العقيدة الدينية لا يتلقى معلومه إلّا من سبيل الخبر، أي من مصدر خارجي.

ترى فرقة الأشعرية أنّ العالم الطبيعي يتألف من جواهر وأعراض. أمّا الجواهر بذاتها فيخلقها الله في كل آونة ولحظة، وهي محل للأعراض. والأعراض هي مصدر التغيُّرات أو الكيفيَّات التي تحدث في الجواهر. ومن حلول الأعراض في الجواهر، أو الأجزاء التي لا تتجزأ، أو الذرَّات، تتكون الموجودات الطبيعية.

ويرى الأشاعرة أنّ للذرَّات خصائص ثابتة وهي أنّ لا حجم لها ولا اتصال، ولا تماس بينها. وقالوا أيضاً أنّ العرض لا يحل إلّا في جوهر واحد فرد، ولا يحل بعرض آخر مثله. وقد أدت هذه النظرية إلى القول بعدم وجود «كلي» في الخارج، وانحصار وجوده في الذهن.

والحقيقة أنّ «التغيير» الذي طرأ على علم الكلام في عهوده المتأخرة، لم يطل بنية علم الكلام وغايته. فالتغيير لم يتعد كونه تغييراً في المصطلحات[1] وحسب.

ولم يجد ابن خلدون في كتب الإمام، على الرغم مما فيها من مخالفة «للمتقدّمين» اختلاطاً في المسائل والتباساً في الموضوع[2]. وهكذا يشدد ابن خلدون على بقاء التباين في المسائل وفي الموضوع بين علمي الكلام والفلسفة وفي «المقدمة» دعوة صريحة إلى مطالعة كتب الإمام الفخر «لمن أراد إدخال الرد على الفلاسفة في عقائده»[3]. فالإمام يحتفظ لعلم الكلام بالغاية التي وجد لأجلها وهي الدفاع عن العقيدة المتلقاة وحياً.

ويكتفي ابن خلدون في الفصل الذي عقده لعلم الكلام بهذه الإشارات، ولم يخض بالتفاصيل. ومن الواضح أنّ ابن خلدون يؤرخ لعلم الكلام، من حيث مروره بطورين متباينين. وبالرغم مما تعنيه عبارة «التباين» من انفصال بين هذين الطورين فهي تحمل ضمنا اعترافاً بتحولات أصابت علم الكلام. ولكن ابن خلدون لم يتتبع التداخل بين طريقة المتقدّمين وطريقة المتأخّرين.

فمن المعروف أنّ الفكر الفلسفي قد تسرب إلى الكلام قبل الغزالي. وقد حدث ذلك عن طريق من كان يقراء أرسطو من أهل الاعتزال. وأنا لنتبين ذلك عند الباقلاني وعند تلميذه الجويني.

فمسلك الكلام السني ذاته، لم يلبث أن آنس الحاجة إلى مناهج منطقية جديدة، وإلى أحكام المنطق بشكل يزيده دقة في التكييف المذهبي. ولقد ظهرت هذه الحاجة عند الجويني، وهو معدود بين المتقدمين، بما استخدمه من طرائق الجدل، ولكنه متقدم يتيح لنا

(١) ابن خلدون: **المقدمة**. (ط. م)، ص ٤٦٧.
(٢) المرجع نفسه، ص ٤٦٦.
(٣) المرجع نفسه، ص ٤٦٧.

آن نترقب عنده فوز الطريقة الجديدة[1]. وتجدر الإشارة ها هنا إلى أنّ تصنيف المتكلمين إلى متقدميين ومتأخرين قد أشار إليه الفخر الرازي. وحسبنا الآن أن نذكر كتابه «المحصل في أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين». فعنوان الكتاب يشير بوضوح إلى تمايز في أفكار المتقدمين والمتأخرين. إلاّ أنّه في «المحصل» ـ كما سنرى ـ لا يناقش المتقدمين في طريقتهم، وإنّما يتعرض إلى آرائهم وما يتفق منها وآراءه ومواطن خلافه معهم. ومن الثابت أنّ ابن خلدون قد درس المحصل فأعجب به واختصره في كتاب سمّاه «باب المحصل» وهو لم يبلغ التاسعة عشرة من عمره[2].

وبغضّ النظر عن موقف ابن خلدون من التحول الذي أصاب علم الكلام، نستطيع أن نتبين في أحكامه إطاراً سليماً ومدخلاً مهماً للنظر في فكر الإمام الفخر وقيمته. وذلك لأنّه يتناول منزلة الإمام في علم الكلام من جهة، ومكانته في الصراع الفكري في الإسلام من جهة ثانية.

وتبدو براعة ابن خلدون أكثر عمقاً في الفصل المتعلق بعلم الإلهيات. فلقد جاء كلامه في هذا الفصل أكثر دقة في الكشف عن جوهر التناقض وأسباب التوحد بين اتجاهين متخاصمين، ثم في إبرازه أصالة الإمام الفخر وريادته في الفكر العربي الإسلامي.

في هذا الفصل يعرف ابن خلدون بالإمام الفخر فيجعله أول المتأخرين[3] الذين «خلطوا» مسائل الفلسفة بمسائل علم الكلام حتى صارت وكأنها فن واحد ولم يكن هذا الخلط سطحياً ـ كما قد يظن ـ إذ أنّ الأمام قد غيّر «ترتيب الحكماء في مسائل الطبيعيات والإلهيات وجعلها في «المباحث المشرقية» فناً واحداً. وينبه إلى أن هذه الطريقة أصبحت نموذجاً لجميع المتكلّمين الذين أتوا من بعده[4].

ففي كلام ابن خلدون تأكيد على تغيير أحدثه الإمام في طريقة البحث. وفيه أيضاً، تأكيد دور الإمام في التوحيد بين الفلسفة والكلام.

ولكن ما هي منطلقات هذا التوحيد؟

يرد ابن خلدون سبب التوحيد بين الفلسفة والكلام إلى اتفاق الغرض من موضوعهما

---

(١) أنظر غرديه وقنواتي: فلسفة الفكر الديني. (ط. م) الجزء الأول من ص ٢٨١ إلى ص ٢٨٧، والجزء الثالث، من ص ١٣٣ إلى ص ١٣٧.

(٢) لهذا الكتاب نسخة في الأسكوريال (رقم ١٦١٤) قام بتحقيقها لوسيانو روبيو للحصول على الدكتوراه، ونشرها في تطران بالمغرب سنة١٩٥٢ م.

(٣) ابن خلدون: المقدمة، (ط.م) ص ٤٩٥.

(٤) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

ومسائلهما، وللوظيفة التي أعطيت للعقل وللتعليل بالدليل. فقبل الإمام كانت مسائل علم الكلام عقائد متلقاة من الشريعة كما نقلها السلف من غير رجوع فيها إلى العقل[1]. وتحدد عمل المتكلم بالتماس حجة عقلية تعضد عقائد الإيمان وتدفع شبه أهل البدع[2]. فالمتكلم يستند إلى مدارك صاحب الشريعة «لاتّساع نطاقها عن مدارك العقل» ويفرض العقائد صحيحة بالأدلّة النقلية. وهكذا تتحدد وظيفة الكلام بالدفاع عن حق مسلم به سلفاً، ولا شأن له في طلبه. فهو يبحث عن «أدلة يقينية» وليس فيه أي استخدام للأدلة من حيث إفادتها الحق واليقين.

فنحن مع الإمام الفخر أمام وجهة نظر في الكلام جديدة. ووجهة النظر هذه تقرب من الفلسفة إلى درجة التوحد. وهذا التوحد يكمن في أمور ثلاثة مترابطة وهي: «البحث عن الحق» و «التعليل بالدليل» وجعله المدارك في العقائد الإيمانية عقلية[3]. وهذه الأمور هي من شأن الفلسفة وقد أدخلها الإمام الفخر في صلب الكلام.

ونتج عن إدخال الإمام في مباحثه مسائل طبيعية وإلهية توحد المطالب والموضوع والمسائل في علمي الكلام والفلسفة. ولا يشير ابن خلدون إلى انتفاء أي من العلمين أو تحول أحدهما ليصير الآخر، على الأقل مع الإمام الفخر الذي لم يزل في عداد المتكلمين المدافعين عن الشريعة. ولكن توسع الإمام والذين أتوا من بعده في استخدام العقل ومداركه سوف يؤدّي إلى خروجهم عن طريقة السلفيين في طريقة تعاطيهم مع الفكر الفلسفي.

إنّ الإمام الفخر تجاوز موضوع علم الكلام التقليدي. فهو يتعاطى مع ما قدّمته الفلسفة في مسائل الطبيعة والإلهيات من وقع المصحح والمبطل وهذا ليس من موضوع علم الكلام[4]. والتعاطي مع الفكر الفلسفي بهدف التصحيح والإبطال ويجعلنا نتوقّع تحوّلاً عن الموقف «النقدي الجدلي»[5] الذي امتازت به طريقة المتقدمين، ليحل محله موقف «نقدي فلسفي».

ونتوصل من خلال الأحكام التي أطلقها ابن خلدون إلى طرح عدة تساؤلات. فهل ارتفع الإمام بعلم الكلام من مرتبة الجدل والدفاع إلى مرتبة البحث عن الحق وبلوغ اليقين

---

(١) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
(٢) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
(٣) ابن خلدون ـ المقدمة، (ط.م) ص ٤٩٥.
(٤) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
(٥) إن الغزالي نفسه وهو من المتأخرين أبقى على الموقف النقدي الجدلي في تعاطيه مع الفكر الفلسفي. أنظر غرديه وقنواتي: فلسفة الفكر الديني، (ط. م) جـ ١، ص ١٢٧.

بالبرهان؟ أو بمعنى آخر، هل استطاع الإمام أن يتحرر ويحرر علم الكلام ليجعل منه فلسفة دينية مميزة مشبعة بروح الإيمان؟ أم أنّ علمه لم يتعد «استعارة» بعض الآراء الطبيعية والميتافيزيقية من الفلاسفة؟ أو أنّه استطاع أن يهضم التراث الفلسفي وأخراجه بصورة كلامية لا تتعارض عقدياً مع الأسس الإسلامية؟[1].

هذه الأسئلة وغيرها يطرحها غردية وقنواتي بدقة ومسؤولية في دراستهما المقارنة للفكر الديني في الإسلام والمسيحية. ويهمنا الآن أن نوضح أهم النتائج التي توصلا إليها.

تتناول دراسة غردية وقنواتي[2] أبرز القضايا التي انفرد بها كل من علم الكلام والفلسفة في الإسلام. ويتتبع المؤلّفان بكثير من الدقة والتفصيل، التطوّر الذي أصاب علم الكلام في معالجته لأهم قضاياه، وينتهيان إلى النتيجة التالية:

أنّ الظروف أدّت بعلم الكلام إلى أن يضم المقاطع الطويلة من الفلسفة، فأخذها أو كاد يأخذها على ما جاءت عليه عندما لم يجد فيها ما ينطوي مباشرة على مخالفة السنّة. وكانت هذه المقاطع تحل محل القضايا القديمة تارة، وطوراً، أو غالب الأحيان، تسعى لأن تمتزج بها. وإذا بحثنا عن فلسفة إسلامية وجب علينا أن نطلبها في علم الكلام المتأخر[3].

فالدراسة تكشف بوضوح عن ارتقاء علم الكلام في اتجاه أن يصير فلسفة دينية إسلامية، لا تجد غضاضة في ضم مقاطع من الفلسفة ما دامت لا تخالف مباشرة السنة.

ولا شكّ في أنّ نمو الطريقة الاستدلالية عند المتكلمين المتأخرين كان لا بدّ له من أن يفضي إلى استخدام الفلسفة. ولقد سهلّت عمليات التكييف التي أجراها فلاسفة الإسلام على الفلسفة الوافدة إمكانية استخدام المتكلمين لها وجعلها بين أيديهم الاداة المصطفاة. وتبرز التمهيدات العقلية التي وضعها أصحاب المؤلفات في علم الكلام المتأخر خير شاهد على هذا التحول. ورائد هذا التحول بنظر غرديه وقنواتي هو الإمام الفخر الرازي في كتابه «المباحث المشرقية»[4].

كما ويشير غرديه وقنواتي في دراستهما إلى أنّ الإمام الفخر الرازي، على الرغم من

---

(١) ورد ذلك في مقالة للدكتور عفت الشرقاوي بعنوان «أزمة الفلسفة الإسلامية» نشر في مجلة الفكر المعاصر، عدد ٧٩، مصر ١٩٧١. ويقول المقال بأن الإمام الفخر استطاع أن يهضم التراث السينائي وأن يخرجه بصورة كلامية جامدة أفقدت الفلسفة قيمتها.

(٢) الدراسة المشار إليها بعنوان: «فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية».

(٣) المرجع السابق، (ط. م)، جـ٣، ص ٥٦.

(٤) وهنا يلتقي المؤلفان مع ابن خلدون فيما ذهب إليه من أن أول من كتب في هذه الطريقة فخر الدين الرازي. غير أن المفارقة تقع في عدم إغفال غرديه وقنواتي للدور الذي لعبه الغزالي في التحضير لهذه القفزة النوعية في فكر الإمام الفخر الرازي، وتأثير محاولته على اللاحقين.

بقائه على الحلول الأشعرية العقدية، قد عدل عن تأييد هذه الحلول بصيغ المذهب الذري[1]. الأمر الذي دفعه إلى وضع مفاهيم جديدة في مسائل النظر والعلم، وقيمة الدلائل النقلية ونقدها العقلي[2]. ويؤكد الباحثان على أن الإمام الفخر ـ كسائر المتكلمين المتأخرين ـ لا يميل إلى استخدام كل عمل يقوم به الفكر الفلسفي، وقد اعترف بشرعيته، بل يميل إلى أن يضم هذا العمل إلى ذاته[3].

والنتيجة التي نخلص إليها من خلال أقوال ابن خلدون وغرديه وقنواتي هنا هي أنّ الإمام الفخر الرازي أول من قام، من بين أعلام الكلام، يعبد طريقة المتأخرين في البحث، فتأثر بالمنطق الأرسطي واستخدمه في مباحثه. وقد عدّل عن الحلول الكلامية بصيغة المذهب الذري. ونجد اعترافاً صريحاً بقيمة مؤلفات الإمام الفخر وأثرها ولو المحدود على الفكر العربي الإسلامي. ويتمثل هذا الأثر في المزج بين مسلكين في البحث: الفلسفي والعقدي.

غير أنّ هاتين الدراستين ـ ابن خلدون في «مقدمته»، وغرديه وقنواتي في «فلسفة الفكرالديني» ـ أطلقتا الأحكام على الإمام الفخر الرازي في سياق تأكيد وجهات نظر محدودة بغاية الدراستين، من غير دخول في التفاصيل، واكتفتا بمجرد الإشارة إلى بعض منطلقات الإمام الفكرية. وهذه الإشارات جديرة بالاهتمام وبمزيد من الدرس والتدقيق.

وأمّا الدكتور فتح الله خليف[4]، فهو يتناول فكر الإمام الفخر من خلال ألقاب أطلقها عليه، كالفقيه والأصولي، والمتكلم والفيلسوف. وحاول تحديد موقع الإمام في هذه العلوم. ففي الفصل الرابع، يتناول المؤلف آراء الإمام الكلامية في أبرز القضايا التقليدية. كقضية العقل والنقل، ووجود الصانع ووحدانيته وصفاته، ومسألة الحرية الإنسانية. وهو في هذا الفصل يكتفي بذكر تأثير المعتزلة والماتريديه والفلاسفة على الإمام الفخر. مع تأكيده

---

(١) إن الغاية من هذا المذهب هي، حصر الإجلال للفاعل الواحد في الله وحده. وينزع إلى المادية بفلسفته الطبيعية التي يتصور فيها النفس مادة لطيفة، هي الروح، أي النفحة الحيوية، وعرضاً لا يلبث أن يزول. فضلاً على أن أصحاب هذا المذهب يصفون الملائكة وصفاً جسمانياً كما ويقوم هذا المذهب في أساسه على معنى الانفصالية الذي بمقتضاه يقع كل شيء بأمر من الله.

(٢) غرديه وقنواتي: **فلسفة الفكر الديني**، (ط. م)، جـ ٣، ص ٦١ ـ ٦٣.

(٣) المرجع نفسه: جـ ٣، ص ٦٤.

(٤) عنوان الدراسة: **فخر الدين الرازي**، (ط. م) وتجدر الإشار إلى أن الدكتور خليف عكف على دراسة فخر الدين الرازي سنوات طويلة في الإسكندرية وفي كمبردج. ففي الإسكندرية قدم بحثاً حول موقف الإمام الفخر الرازي من فرقة الكرامية للحصول على الماجستير عام ١٩٥٩، وفي كمبردج كانت مناظرات الإمام مع علماء بلاد ما وراء النهر موضوعاً لرسالة الدكتوراه تقدم بها عام ١٩٦٤، ونشرها بالأنكليزية في بيروت، دار المشرق سنة ١٩٦٦.

على أن الإمام لم يخرج على أصل واحد من الأصول التي أجمعت عليها أهل السنة والجماعة[1].

وفي الفصل الخامس يتناول الدكتور خليف مصادر فلسفة الإمام الفخر الرازي. فيثبت نماذج من فكر الإمام الفلسفي حول واجب الوجود وصفاته، ورأيه في نظرية الفيض والنبوة والنفس. ويحاول في كل ذلك أن يبين كيف أنّ الإمام يجمع فيها بين طرق المتكلمين وطرق الفلاسفة، خصوصاً في البرهنة على وجود الصانع. ويركز المؤلف على الأثر العميق الذي خلفته الفلسفة الأرسطية المجافية لروح الدين الإسلامي على الإمام الفخر[2]. ويضيف: «وكما أخذ ـ الإمام ـ عن أرسطو أخذ أيضاً عن الفلاسفة المسلمين المتأثرين بأرسطو أمثال الفارابي وابن سينا[3]. ويخلص الدكتور خليفة بنتيجة استعراضه للنظريات الفلسفية عند الفخر في العلم الإلهي والنفس الإنسانية إلى القول بأنّ فلسفة الفخر الرازي ليست إلاّ حصيلة لآراء هؤلاء الفلاسفة[4].

إنّ عمل الدكتور خليف يقتصر على عرض النظريات الفلسفية والكلامية التي جمع الإمام فيما بينها. والدراسة إجمالاً خالية من أي تحليل أو بحث عن المنطلقات والأسس التي أدّت إلى الجمع والتقريب بين النظريات والآراء المختلفة.

ولسنا نجد في الدراسة أية إشارة إلى الأسباب التي حملت الإمام على الجمع بين الأراء أو الغاية التي كان يسعى إليها من وراء توفيقه بين الكلام والفلسفة ولا شك في أنّ الطريقة التي اعتمدها في الفصل بين شخصية الإمام الكلامية وشخصيته الفلسفية أسهمت في التقليل من القيمة الإبداعية لفكره.

والانطباع الذي نخرج به من مطالعة دراسة الدكتور خليف هي أنّ الإمام الفخر قام بانتقاء النظريات والآراء الفلسفية والكلامية وجمعها في مؤلفاته. ولا يمكن بحال لهذه الانتقائية أن تجعل من الإمام الفخر الرازي «أكبر مفكر في العالم الإسلامي جاء بعد الغزالي»[5]. ونجد الدكتور خليف يوافق الخونساري فيما قاله عن الإمام الفخر الرازي بأنّ «مدار تصانيفه على الجمع لأقاويل الناس»[6].

---

(١) د. فتح الله خليف: فخر الدين الرازي. (ط. م)، ص ٦٩.

(٢) المرجع نفسه: الصفحة ١٠٥ و١٠٦.

(٣) د. فتح الله خليف، فخر الدين الرازي، (ط. م)، ص ١٠٦.

(٤) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(٥) المرجع نفسه، ص ٤.

(٦) المرجع نفسه، ص ٢٢.

وأمّا محمد صالح الزركان فقد بذل مجهوداً واضحاً في الكشف عن المصادر التي استعان بها الإمام الفخر. وقد التزم بغاية دراسته وهي إحصاء أفكاره الكلامية والفلسفية. والمنهج الذي سار عليه هو تقسيم الرسالة إلى أربعة أبواب. وتناول في الباب الأول حياته وثقافته ومؤلّفاته، وفي الأبواب التالية يتناول آراء الفخر في قضايا ثلاث: الله والعالم والإنسان. ويبرز الزركان آراء الفخر بالرجوع إلى مؤلفاته ويقارنها بآراء السابقين والمعاصرين له من الفلاسفة والمتكلمين.

ولم يتوقف الزركان عند عرض الآراء والكشف عن أصولها، بل تعدّى ذلك إلى نقد هذه الآراء. فهو مع إجلاله للرازي، وتقديره لفكره وذكائه، لم يوافقه على بعض أقواله، ولم يجد بدأً من نقده في مواضع متفرقة[1]. فالزركان يشرف على أفكار الإمام الفخر الكلامية والفلسفية من موقع الناقد وليس من موقع الباحث.

ويبدو أنّ الزركان ينطلق من وجهة نظر مقيدة بأحكام مسبقة على الكلام والفلسفة. ولعله أراد من دراسته أن يثبت تهافت هذين العلمين، وتهافت كل محاولة للتوفيق فيما بينهما لصالح طريقة القرآن.

يذكر لنا الرزكان أنّ الانطباع الذي كونه بعد مطالعة كتب الإمام الفخر هو اختلاف آرائه في معظم المسائل، فتبادر إليه أنّه حيال تناقض واضطراب. ولكنه عاد وتبين أنّه ما ظنه تناقضاً لم يكن في الواقع إلاّ تطوّراً في فكر الإمام[2]. فالإمام قد مرّ بمراحل متعاقبة: بدأ متكلّماً ثم تفلسف وبعد مرحلة توقف لم تدم طويلاً، عاد إلى علم الكلام، مع رواسب فلسفية. وفي آخر أيامه، أعرض عن الفلسفة والكلام ودعا إلى التمسك بطريقة القرآن.

ويجد الزركان في تطور فكر الإمام الرازي نموذجاً يؤكد وجهة نظره الشخصية. ففي البحث المتعلّق بوجود الله يقول: «ويدعم ما ذهبت إليه ـ هكذا ـ إننا سنرى في الأبحاث القادمة أنّ الرازي بدأ في الكتب المتأخرة في حياته، ينحو نحو طريقة القرآن من عدم التعمق في الأمور الإلهية وتسليم علم ذلك إلى الله تعالى، وانتهى إلى الرفض التام تقريباً لكل الطرق الكلامية والفلسفية، وذلك خاصة في كتاب أقسام اللذات ووصيته[3]».

وحول معرفة ذات الله يرى أنّ «الأولى ـ بنظر الإمام ـ هو الرجوع إلى طريقة القرآن وعدم الخوض والتعمق في المباحث الكلامية والفلسفية الدقيقة المتشعبة[4]». وهذا النوع

---

(١) محمد صالح الزركان، **فخر الدين الرازي** وآراؤه الكلامية والفلسفية. (ط. م)، ص ٤.

(٢) الزركان، **فخر الدين الرازي**. . (ط. م)، ص ٦١٨. ويذكر أن الذي نبهه إلى التطور فكر الإمام هو أستاذه الدكتور محمود قاسم، المشرف على دراسته.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٧٤.

(٤) المرجع نفسه، ص ٢٠٦.

من كلام الزركان يكاد يكون الخاتمة لكل مسألة بحثها في دراسته[1]. وانطلاقاً من الموقف المسبق في الكلام والفلسفة يناقش الزركان الإمام الفخر وينتقده. والمنحى الذي يسلكه الزركان يرتكز على إبراز التناقض في أقوال الإمام، وضعف أدلته في دعم الأفكار الجديدة التي جاء بها[2].

ويقول الزركان في معرض تعليقه على رأي الرازي في مسألة صفات الله الإيجابية كالقدم والبقاء: «ورأيي أنّ مثل هذه الأبحاث (قدم الله وبقائه) فيها من العبث أكثر ممّا فيها من الجد، . . . وأنّ الأسلم هو القول بأنّ الله موجود وقديم وباق . . .»[3]. ويقول في مكان آخر: «وإني ـ على النقيض من الرازي ـ أعتقد أنّ هذا المذهب بعيد غاية البعد عن الإسلام»[4].

فمن الواضح أنّ الزركان يتناول في دراسته أفكار الرازي الكلامية والفلسفية من أجل إبراز تناقض آرائه في المسائل التي عالجها في كتبه المتعدّدة من غير أن يقدم أي تفسير عن أسباب هذا التناقض. ولقد وجد الزركان في آراء الفخر المختلفة حول المسألة الواحدة منفذاً هيناً لتأكيد موقفه المسبق من الكلام والفلسفة والفخر معاً.

لسنا نريد مناقشة موقف الزركان من علمي الكلام والفلسفة وطريقته في بلوغ النتيجة النهائية التي تؤكّد تخلّي الإمام الفخر عن كل المباحث الكلامية والفلسفية والأخذ بطريقة القرآن.

لكن تجنب النقد لا يمنعنا من تسجيل الملاحظة التالية: يعتمد الزركان، في تأكيد وجهة نظره في تطور فكر الإمام في اتجاه التخلي عن طرق الفلاسفة والمتكلّمين على نص وصية الإمام الفخر. يقول الإمام في وصيته: «ولقد اختبرت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية، فما رأيت فيها فائدة تساوي الفائدة التي وجدتها في القرآن[5]. على أنّ قراءة هذه الوصية التي أملاها الإمام الفخر تظهر بوضوح الغاية التي حملته على التأليف والاشتغال بالعلم. وتكفي هنا الإشارة إلى كلام الفخر الوارد قبل المقطع الذي ارتكز عليه الزركان والكلام الذي جاء بعده.

يقول الإمام: ثم أعلموا إخواني في الدين وإخلائي في طلب اليقين . . . واعلموا أني كنت رجلاً محباً للعلم، فكنت أكتب في كل شيء لأقف على كميته وكيفيته ـ سواء كان حقاً

---

(١) كما في مسألة الصفات، المرجع نفسه، ص ٢٢١.

(٢) كما في مسألة تنزيه الله، المرجع نفسه، ص ٢٦٣.

(٣) الزركان: فخرالدين الرازي . . ، (ط. م)، ص ٢٩٢.

(٤) المرجع نفسه: ص ٢٨٤. وذلك في مسألة منشأ النفوس.

(٥) أثبت الزركان هذه الوصية في آخر كتابه السابق ذكره. وقد اعتمد هذا المقطع في استخلاص النتائج.

أو باطلاً. ولقد اختبرت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيت فيها فائدة تساوي الفائدة التي وجدتها في القرآن. ثم يقول: «يا إله العالمين، كل ما مد به قلمي أو خطر ببالي فأستشهد وأقول: إن علمت مني أني أردت به تحقيق باطل، أو إبطال حق، فافعل بي ما أنا أهله، وإن علمت مني أني ما سعيت إلاّ في تقرير ما اعتقدت أنّه الحق، وتصورت أنه الصدق، فلتكن رحمتك مع قصدي لا مع حاصلي»(١).

فهذه المقاطع في الوصية تلخص تجربة الإمام الفخر الفكرية. فهو من الراغبين في طلب اليقين، ولم يكن اختياره للطرق الكلامية والمناهج الفلسفية، وتأليفه في كل شيء، إلاّ بهدف تقرير ما اعتقده أنّه الحق، وتصوره أنه الصدق. وينبه الإمام إلى أنّ المهم في مؤلفاته هو القصد قبل الحاصل. فالنظر في آراء الفخر بمعزل عن غايته وقصده يبعدنا عن فهم هذه الآراء وفهم تجربته الفكرية. فالقصد وحده يشكل اللحمة في الآراء.

لقد استبعد السيدان خليف والزركان البحث عن القصد الذي سعى إليه الإمام في مؤلفاته. واقتصرا على البحث عن الآراء التي تتفق مع آراء الفلاسفة أو المتكلّمين فدخلا في متاهة واحدة من بابين. الأول دخله الدكتور خليف عندما وجد أنّ في مؤلّفات الإمام آراء تتعلق بمسائل فلسفية وأخرى بمسائل كلامية. فقام بإحصاء الآراء الفلسفية، فجعلها في فصل خاص، وجعل الآراء الكلامية في فصل آخر. ولو نظرنا في هامش الفصلين نجد الدكتور خليف يرجع مثلاً إلى كتاب «الأربعين في أصول الدين» في هذين الفصلين، والكتاب بحسب عنوانه كتاب في الكلام(٢).

ونستطيع القول بأنّ الدكتور خليف قد نسي واقعاً موضوعياً تاريخاً وهو توحد الموضوع والمسائل في علمي الكلام والفلسفة مع المتكلمين المتأخرين والرازي منهم.

أمّا الزركان فيعقد فصلاً حول دور الرازي في المزج بين علم الكلام والفلسفة، وهل كان متكلماً أو فيلسوفاً؟ فيشير الزركان إلى تعذر الفصل بين آراء الفخر الفلسفية عن آرائه الكلامية. ويقول: «وحتى لو استطعت أن أفعل ذلك لم يكن عملي مجدياً لأنّه مبتور»(٣).

ولكن حرص الزركان وشدة انتباهه إلى خطورة الفصل بين آراء الفخر الكلامية وآرائه الفلسفية، أو بالأحرى بين الفخر المتكلم والفخر الفيلسوف، لم تعفه من الدخول في متاهة تلتقي مع الأولى.

---

(١) الفخر الرازي: **الوصية**، ملحق لدراسة الزركان، ص ٦٣٩ - ٦٤١.

(٢) يرجع الدكتور خليف بشكل أساسي إلى **مفاتيح الغيب**، **والأربعين**، **والمحصل** في فصل علم الكلام، وعلى **المباحث المشرقية**، **والأربعين** في الفصل المتعلق بالفلسفة.

(٣) الزركان: **فخر الدين الرازي**، (ط. م)، ص ٦١٨.

لقد عبّر الزركان عن الحيرة التي وقع فيها عندما نظر إلى اختلاف آراء الرازي في معظم المسائل. يقول: «تبادر لي باديء الأمر أنني حيال تنـاقض واضطراب»[1]. ولكي يخرج من هذا الاضطراب عاد إلى الترتيب الزماني لمؤلفات الفخر فاتضح له بأنّ الأمر ليس تناقضاً بل هو تطوّر. إنّ النظر في فكر الرازي بحسب الترتيب الزماني لمؤلّفاته في سبيل الكشف عن تجربته الفكرية في غاية الأهمية. ولكن الزركـان يفهم التطور بـأنّه «مـروراً بمراحل متعاقبة»[2]. فتطور الفخر ليس إلاّ انتقاله من خانة المتكلّمين إلى خانة الفلاسفة، ثم وقوفه عند حدود الخانتين(الفلسفة والكلام)، ثم قفزه إلى خارج الخانتين معاً واتجاهه إلى التمسك بطريقة القرآن[3]. وهكذا يكون الزركان قد دخل نفس المتـاهة التي كـان خليف قد دخلها، لكن من باب آخر. فقد عاد لينظر في فكر الإمام من حيث هو متكلم ثم فيلسوف ثم مازج بين العلمين لينتهي أخيراً إلى رفضهما معاً.

النتيجة التي نخلص إليها من مطالعة الدراستين لفكر الإمام الفخر الرازي، هي أنهما تناولتا آراء الفخر الكلامية والفلسفية، من غير غوص إلى القصد والمنطلقات التي حملت الإمام على تضمين مؤلّفاته هذه الآراء.

والآن، ما هي الخدمة التي قدّمتها لنا هذه الدراسات لفهم فكر الإمام الفخر؟ وهل نستطيع من خلال هذه الدراسات العامة تسليط الضوء على المشكلة المحورية التي عالجها الإمام في نتاجه الفكري؟

لعل الانطباع الأول الذي نكونه عن الفخر من مطالعتنا للدكتور خليف والزركان هو مزج الإمام فيما بين الآراء الكلامية والفلسفية ولقد قدما مقاطع من مؤلفاته تثبت هذا المزج.

أمّا ابن خلدون فقد استطاع بفضل حسه التاريخي المـرهف أن ينفذ إلى مـا وراء الظاهرات. وأسهم في فهم طبيعة التحولات الأساسية في حـركة الكـلام الفكريـة. لقد استطاع ابن خلدون، رغم حزبيته الأشعرية، أن يدرك قيمة الظروف التاريخية التي ساعدت على انتشار الفكر المعتزلي.

وهو يرى أنّ تطور العلوم كان عاملاً مهماً في انتشار العلوم الفلسفية، وكان الممهد

---

(١) المرجع نفسه، الصفحة نفسها في الهامش.

(٢) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(٣) ورد كلام الزركان على النحو التالي: «أن الرازي قد مرّ بمراحل متعاقبة فقد كان في مبدأ أمره متكلماً، ثم فيلسوف، ثم توقف، ثم عاد إلى علم الكلام مع رواسب فلسفية، ثم نزع في أخريات أيامه إلى الإعراض عن الفلسفة وعلم الكلام جميعاً، والاتجاه إلى التمسك بطريقة القرآن». المرجـع نفسه والصفحة نفسها.

لحدوث «بدعة المعتزلة»[1]. واستخدام المعتزلة للفلسفة جعل من الصعب على خصمهم دحض حججهم. وهو يرى أنّ ذلك هو السبب الذي حمل الأشعري على النهوض بمهمة الدفاع عن مذهب أهل السنّة بالأدلة العقلية، أي بسلاح المعتزلة نفسه. ثم أنّ أئمة الأشعريين بعد مؤسس مذهبهم، تابعوا طريقه فأدخلوا علوم المنطق في مباحثهم، ثم مضوا حتى أدخلوا فيها الفلسفة، من غير أن تلتبس مسائل الكلام بمسائل الفلسفة. ويخص ابن خلدون كتب الغزالي والإمام الفخر بالإشارة إلى كونها النموذج القدوة في هذا المجال. وهكذا فإنّ ابن خلدون بالرغم من حزبيته الأشعرية، لم يغفل فضل المعتزلة في وضع العلاقة بين علم الكلام والفلسفة موضع الأمر الواقع التاريخي.

ولا بدّ من الاعتراف لابن خلدون بقدرته على النفوذ إلى سر العلاقة بين تطور علم الكلام وتطور النظر الفلسفي، وكون هذه العلاقة هي في أساس نجاح المعتزلة. وأنّ هذا الأساس نفسه هو الذي ساعد الكلام الأشعري ليكون أحد البديلين عن الكلام المعتزلي. أمّا البديل الآخر فكان الفلسفة ذاتها.

فملاحظات ابن خلدون قدمت الإطار العام لتطور علم الكلام، ولوضع الإمام الفخر المميز. وقد سبقت الإشارة إلى أنّ الإمام الفخر جعل المدارك في العقائد الإيمانية «عقلية»، و«علل بالدليل» في «البحث عن الحق»[2].

غير أنّ إدخال الإمام لهذه الأمور وهي تختص بالفلسفة ـ في مباحثه لم تخرجه عن كونه متكلماً يدافع عن الشريعة.

٢ ـ المشكلة :

لقد عرفنا من خلال مقدمة ابن خلدون ودراسة غرديه وقنواتي، الجو الفكري الذي عاش فيه الإمام. ولكن المهم أن نعرف المشكلة التي تعرض لها الإمام في مؤلفاته، وخصائص طريقته في معالجتها. ولا شك في أنّ الرجوع إلى مؤلفات الفخر هو أفضل الطرق في الكشف عن هذه المشكلة. فنتوقف أولاً عند بعض المقاطع التي وردت في «الوصية»[3] ثم ننتقل بعد ذلك إلى المقدمات التي تصدرت «مفاتيح الغيب» و«المباحث المشرقية»، والتي تكشف بوضوح عن القضية المحورية في أبرز مؤلفاته.

---

(١) يستخدم ابن خلدون هذه العبارة بسبب حزبيته الأشعرية. أنظر **المقدمة**، (ط. م)، ص ٤٦٤.

(٢) ابن خلدون: المقدمة. (ط. م)، ص ٤٩٥.

(٣) الفخر الرازي: الوصية. نلخص أهم ما ورد فيها، والباقي مناجاة وطلب الغفران. وقد أملاها على تلميذه إبراهيم ابن أبي بكر الأصفهاني في الحادي والعشرين من محرّم سنة ستماية وست هجرية. وقد ألحق الزركان هذه الوصية في آخر دراسته: **فخر الدين الرازي وآراؤه. .**، (ط. م)، ص ٦٣٨ ـ ٦٤٣.

يملي الإمام الفخر وصيّته على إخوان له في الدين وخلّانه في طلب اليقين. ويعرف بنفسه بأنه كان محباً للعلم وكتب في كل شيء ليقف على كميته وكيفيته، سواء كان حقاً أم باطلاً. والذي وجده في الكتب المعتبرة يتلخص بأنّ العالم المحسوس تحت تدبير مدبر موصوف بكمال القدرة والعلم والرحمة. ويقول بأنّه قد اختبر الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية، فلم يجد فيها فائدة تساوي الفائدة التي وجدها في القرآن، لأنّه يسعى في تسليم العظمة والجلال لله، ويمنع عن التعمّق في إيراد المعارضات والمناقضات. وقد تمسك بكل ما ثبت بالدلائل الظاهرة عن وجوه وجوده (الله) ووحدته وبراءته عن الشركاء في القدم والأزلية والتدبير والفعّالية. وأمّا الذي لم يكن عليه دليل ظاهر في القرآن أو الصحيح وقد كتب فيه أو خطر بباله فيستشهد ويقول: إن علمت (يتوجّه إلى الله) مني إني أردت به تحقيق باطل أو إبطال حق فافعل بي ما أنا أهله، وإن علمت مني أني ما سعيت إلاّ في تقرير ما اعتقدت أنّه الحق، وتصورت إنّه الصدق، فلتكن رحمتك مع قصدي لا مع حاصلي.

لا بأس إن توقفنا عند بعض العبارات من أجل فهم صحيح لمجمل هذه الوصية وسوف يظهر لنا من خلال تشريح هذه الوصية أنّ الذي صرّح به الإمام مخالف لفهم ابن تيمية[1]. والزركان[2] لها.

إنّ عبارة «أخلائي في طلب اليقين» «تأكيد صريح على سعيه في طلب اليقين وأمّا قوله: كنت أكتب في كل شيء لأقف على كميته وكيفيته سواء كان حقاً أو باطلاً ـ إلاّ أنّ الذي نظرته في الكتب المعتبرة أنّ العالم المخصوص تحت تدبير مدبر. . «ففيه تمسك بما كتبه، وإنّ حاصل ما انتهى إليه استمده من الكتب المعتبرة» وقوله: إني ما أردت بما مد به قلمي تحقيق باطل أو إبطال حق، وإني ما سعيت إلاّ في تقرير ما اعتقدت أنّه الحق، وتصورت أنّه الصدق. «ففي كلامه توضيح الغاية التي حملته على التأليف وهي تقرير مااعتقده أنّه الحق، وتصوره أنّه الصدق».

وعلى ضوء هذه المقاطع يجب أن نفهم قوله: ولقد اختبرت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيت فيهما فائدة تساوي الفائد التي وجدتها في القرآن. «فكلامه» لا ينفي

---

(١) يحظى الإمام الفخر بأكبر نصيب من اهتمام ابن تيميه. واستناداً على كلام الفخر في الوصية يرى أن الرازي لم يستقر على ضلاله وأنه ندم على اشتغاله بالكلام والفلسفة في آخر حياته، واعترف بضلال الفلاسفة والمتكلمين.

(٢) يعتمد الزركان على الوصية ليؤكد عدول الإمام الفخر عن طرائق الفلسفة والكلام والأخذ بطريقة القرآن. وبالأضافة إلى الوصية يعتمد الزركان على وصية ابن الصلاح الذي يقول: أخبرني القطب الطوغاني مرتين أنه سمع فخر الدين الرازي يقول: يا ليتني لم أشتغل بعلم الكلام وبكى. وهذه الرواية يذكرها ابن العماد في «شذرات الذهب» مكتبة القدسي بمصر ١٩٣٣ م، جـ ٥ ص ٢١.

الفائدة من اختبار الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية، وإنّما تقديم الفائدة التي وجدها في القرآن. ثم أنّ عبارة «اختبرت» تدعونا إلى السؤال: هل كان اختباره للكلام والفلسفة بقصد بلوغ اليقين؟ وهل كان الذي اعتقده أنّه الحق وضمنه مؤلفاته نتيجة لما اختبره من طرائق الكلام ومناهج الفلسفة إضافة إلى ما وجده في القرآن؟

ليس في الوصية ما ينفي الاعتقاد بأنّ اختباره للكلام والفلسفة ـ مع ما تعنيه كلمة اختبار من فعل فكري ـ كان فيصلب تجربته من طلب اليقين. ومن جهة ثانية فإنّ تأليفه في كل شيء كان بقصد تقرير ما اعتقده أنّه الحق وتصوّره أنه الصدق.

وهكذا نفهم من الوصية بأن الهاجس الأكبر في تجربة الإمام الفخر الفكرية هو بلوغ اليقين. وإنّ أهم عناصر هذه التجربة ما استفاده من طرق المتكلمين ومناهج الفلاسفة بالأضافة إلى القرآن.

ولو نظرنا في فصول مقدمة «مفاتيح الغيب» (والمعروف أيضاً بالتفسير الكبير)، ومقدمة «المباحث المشرقية»، تبين لنا أنّ غاية الإمام من تأليف هذين الكتابين تتفق والهدف الذي عبر عنه في الوصية وهو: بلوغ اليقين وتقرير ما اعتقده أنه الحق.

يبحث الإمام الفخر في الفصل الأول من مقدمة «مفاتيح الغيب» في معنى قولنا: «أعوذ بالله». وهذا البحث له أهمية كبيرة، وذلك لأنه يكشف في آن معاً عن القضية المحورية التي ألف الكتاب لأجلها، وعن الخطوط العامة لطريقته في معالجتها.

يرى الإمام في الاستعاذة دعوة صريحة إلى معرفة المنهيات، وهي على نوعين: فمنها ما يكون من باب الأعمال ومنها ما يكون من باب الاعتقادات. وينظر في كيفية معرفة المنهيات في كل من هذين البابين.

ويجعل الإمام من المعطى الديني الأصل في معرفة المنهيات في باب الأعمال. فهذا النوع من المنهيات عبارة عن كل ما ورد النهي عنه في القرآن أو في الأخبار، أو إجماع الأمة، أو في القياسات الصحيحة[1]. فيكفي في معرفة هذه المنهيات الرجوع إلى مصادر التشريع الإسلامي.

وأما معرفة المنهيات في باب الاعتقادات فلا تكون بنظره إلا بعد معرفة الاعتقادات الفاسدة عند جميع فرق أهل العالم. ويستعيد الإمام قول الرسول محمد ﷺ: «ستفترق أمتي ثلاث وسبعين فرقة: كلهم في النار إلا واحدة». ويستدل الإمام من هذا الحديث على أن الإثنين والسبعين فرقة موصوفون بالعقائد الفاسدة. ويؤكد بأن ضلال كل فرقة غير مختص

(١) الفخر الرازي: مفاتيح الغيب. (ط. م)، جـ١، ص ٤.

بمسألة واحدة بل هو حاصل في مسائل كثيرة من المباحث المتعلقة بذات الله وبصفاته وبأحكامه. [١]. ويرى أنّ معرفة الاعتقادات الفاسدة عند الفرق الإسلامية غير كافية، فلا بد من معرفة ضلالات الفرق الخارجة عن الإسلام - ويقرب عددها من سبعماية - في جميع المسائل العقلية المتعلقة بالإلهيات وبأحكام الذات والصفات، وغيرها[٢].

ويختم الإمام كلامه في الاستعاذة من المنهيات في باب الاعتقادات فيقول: والاستعاذة من الشيء لا تمكن إلا بعد معرفة المستعاذ منه، وإلا بعد معرفة كون ذلك الشيء باطلاً وقبيحاً. فظهر بهذا الطريق أن قولنا: أعوذ بالله، مشتمل على الألوف من المسائل الحقيقية اليقينية[٣].

لا ينظر الإمام إلى الاستعاذة من وجهها السلبي، وإنما ينظر إليها من حيث هي دعوة إلى معرفة ضلالات فرق أهل العالم في كل مسألة من المسائل الاعتقادية. وهذه المعرفة هي الطريق إلى امتلاك مسائل حقيقية يقينية. فالنظر في المعطى الإنساني، من منطلق الكشف عما فيه من عقائد فاسدة، هو المدخل إلى بلوغ اليقين في المسائل العقلية المتعلقة بالإلهيات. وتأكيد الإمام الفخر على ضرورة البحث عن ضلالات جميع فرق أهل العالم وعدم اقتصاره على الفرق الإسلامية اعتراف صريح بقيمة موضوعية للمعطى الفكري الإنساني.

إن الإمام الفخر لم يتطرق إلى ضرورة استخدام المعطى الإلهي في طلب مسائل اعتقادية حقيقية يقينية. في حين أنه جعل هذا المعطى هو الأصل في المسائل التشريعية والمتعلقة بباب الأعمال الإنسانية. وهذا يعني أنّ العمليات (كالفقهيات والسياسيات) يجب أن تؤخذ من مصادر الشريعة الإسلامية. وهو يسمي المسائل المتعلقة بالإلهيات والمتعلقة بأحكام الذات والصفات مسائل عقلية.

وهكذا تكون الاستعاذة بنظر الإمام الفخر دعوة إلى طلب مسائل حقيقية يقينية من طريق معرفة ضلال فرق أهل العالم في كل مسألة. وهنا تكمن النزعة الإنسانية عند الإمام في اعتباره الفكر الإنساني كمعطى عيني جدير بالنظر فيه من حيث هو، وجعله من هذا النوع من النظر الطريق إلى تحصيل مسائل حقيقية يقينية.

وإذا انتقلنا إلى مقدمة «المباحث المشرقية» نكاد نقع على نفس العبارات في تأكيد منحاه في طلب اليقين والحق.

---

(١) الفخر الرازي: **مفاتيح الغيب**. (ط. م)، جـ١، ص ٤.

(٢) المصدر نفسه: الصفحة نفسها.

(٣) المصدر نفسه: الصفحة نفسها.

بعد البسملة يقول الإمام الفخر بأن الذي صرفه إلى تأليف «المباحث المشرقية» هو تحصيل ما وجده في كتب المتقدمين والأولين تحصيلاً يختار فيه «اللباب من كل باب»[1]. ويشير إلى أنّه قد رتّب مباحثه على أن يفصل المطالب بعضها عن البعض ثم يردفها إمّا بالأحكام وإما بالنقض ثم يزيلها بالشكوك والاعتراضات، ثم يتبعها إذا قدر بالحل والجواب. وينبه إلى أنه ربما وقع في أثناء ذلك ما يخالف المشهور وينقض كلام الجمهور. وها هنا ينتقد الداعين إلى موافقة المتقدمين في كل قليل وكثير ويحرمون مفارقتهم. فيرى أن أولئك المتقدمين كانوا يخالفون متقدميهم في بعض المواضع ويعرضون عن مقالاتهم. ويؤكد بأن الاقتداء بالمتقدمين يكون باقتفاء أثارهم في «التعمق في المضائق والخوض في لجج بحار الدقائق التي ربما تأدت مصادمات شعبها ونهاياتها إلى ترك بعض المقبولات والإعراض عن بعض المشهورات»[2]. وينتقد أيضاً أولئك الذين «نصبوا أنفسهم للاعتراض على العلماء الحكماء بكل غث وسمين». وبعد انتقاده لهذين الفريقين يعرف بمضمون كتابه، ويقول: «فيكون كتابنا هذا كالمتضمن لكل ما في غيره من جنسه، والزائد على غيره بأصول كلية وقواعد حقيقية، ونكت علمية، وأسرار حكمية»[3]. بالجملة فإن كتابه «يشتمل على العلوم الحكمية وارفع المباحث الحقيقية»[4].

ويجتهد الإمام في «المباحث المشرقية»، في تقرير ما وصل إليه من كلمات المتقدمين والأولين، أو تأويل ما عجز عن تلخيصه وتحريره، هذا بالإضافة إلى الأصول التي وفق على تحريرها وتحصيلها، مما لم يتفق عليه أحد من المتقدمين السابقين[5].

لقد أظهر الإمام الفخر تحرراً فكرياً جريئاً عندما أعلن ضرورة ترك بعض المقبولات، والإعراض عن المشهورات، والاجتهاد في وضع أصول كلية وقواعد حقيقية، واجتهاد في البحث عن الأصول والقواعد لا يعني بنظره التنكر لكل ما أتى به المتقدمون، أو الاعتراض على رؤساء العلماء وعظماء الحكماء. فغايته البحث عن الحقيقة وليس الإعراض عما توصل إليه هؤلاء جميعاً. بل إن التمييز بين ما حصله من السابقين والجديد الذي أتى به من القواعد غير ممكن إلا لمن «أحاط بأكثر كلام العقلاء ووقف على مضمون مصنفات العلماء»[6].

---

(١) الفخر الرازي: **المباحث المشرقية**. (ط. م)، جـ ١، ص ٣.
(٢) المصدر نفسه: (ط. م)، جـ ١، ص ٤.
(٣) المصدر نفسه: جـ ١، ص ٥.
(٤) المصدر نفسه: الصفحة نفسها.
(٥) المصدر نفسه: الصفحة نفسها.
(٦) الفخر الرازي: المباحث المشرقية. (ط. م) جـ ١، ص ٤.

إنّ سعي الإمام في طلب الحقيقة، أداه إلى إعادة النظر في المقبولات والمشهورات والقواعد والأصول عند المتكلمين والحكماء على حد سواء. وهو يقدم نفسه كباحث ومحقق في تراث الأقدمين، وكمجدد. وطريقته في التجديد تكمن في «التعمق في المضائق والخوض في لجج بحر الدقائق»[1].

لقد أبرز الإمام الفخر بجلاء القضية المحورية التي عالجها في «مفاتيح الغيب» وفي «المباحث المشرقية»، وهي طلب اليقين والحقيقة. وجاءت الوصية لتؤكد بأن كل ما كتبه لم يكن إلا بقصد طلب اليقين ورسم في مقدمات كتبه هذه معالم طريقته في طلب الحقيقة، والتي تقوم بأساسها على النظر في الفكر العربي الإسلامي والإنساني من حيث هي معطى عيني. وهو لا يبدي أي موقف مسبق من هذا المعطى الإنساني إلا موقف التشكيك، والحكم بضلال فرق أهل العالم في أكثر المسائل الإلهية. ولكن موقف التشكيك هذا هو الداعي إلى معرفة ضلال الفرق في كل مسألة، متى حصلت هذه المعرفة أمكن تحصيل مسائل حقيقية يقينية.

وننتقل الآن إلى عرض وتحليل أهم المؤلفات التي تركها الإمام الفخر ونبيِّن المنهج المتطور الذي عالج على أساسه القضايا الفكرية المطروحة في عصره في سبيل بلوغ الغاية التي سعى إلى تحقيقها، وهي الحقيقة اليقينية.

---

(١) الفخر الرازي: المباحث المشرقية جـ ١، ص ٥.

الفصل الثالث

تجديد الإمام فخر الدين الرازي في التأليف

إن مؤلفات الإمام الفخر على الرغم من شهرتها وأثرها في الفكر الإسلامي لم تحظ باهتمام الدارسين لهذا الفكر. ونظراً للعلاقة الوثيقة بين طلب اليقين عند الإمام وطريقته في التأليف من جهة، والانسجام بين هذه الطريقة ومنطلقاته الفكرية من جهة ثانية، كان لا بدّ من التعريف بأهم مؤلفاته وتحليل مضمونها. فالتطوير الذي أحدثه الإمام في طريقة تبويب المسائل ومعالجتها لا يقل أهمية عن التطور الذي حصل في منطلقاته الفكرية وكلاهما ـ الطريقة والمنطلقات ـ أثّر في المفكرين اللاحقين. وأهم مؤلفات الإمام التي أصبحت مثالاً يحتذى به هي «المباحث» و«المحصل» و«مفاتيح الغيب».

ونقوم الآن بعرض تحليلي لهذه المؤلفات بهدف الإحاطة بالمنهج الجديد الذي اتبعه الإمام في سعيه إلى بلوغ اليقين في مجمل القضايا والمسائل الفكرية.

أولاً: المباحث المشرقية:

١ ـ تاريخ تأليفه:

لا يذكر الإمام الفخر في أي من مؤلّفاته تاريخ فراغه من تأليف «المباحث المشرقية». غير أنّه يذكر في «اعتقادات فرق المسلمين..» أنه ألّف هذا الكتاب في مرحلة مبكرة من حياته العلمية، مع بداية اشتغاله بعلم الكلام، وتشوقه إلى معرفة كتب الفلاسفة للرد عليها[1]. ومن الثابت أيضاً أنه ألفه قبل سفرته إلى سمرقند وبخاري، والتي تمت ما بين ٥٨٠ هـ و٥٩٠ هـ[2]. فيشير الإمام في عدة مواضع في «مناظراته» إلى أنّ صيته كان قد سبقه إلى سمرقند، وأن «المباحث» و «شرح الإشارات»، كانت معروفة هناك ويسمعهما الناس عن الفريد الفيلاني.

ولو عدنا إلى بعض الكتب التي ورد ذكر «المباحث المشرقية فيها»، استطعنا أن نحدد

---

(١) الفخر الرازي: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، (ط. م)، ص ٩١، ص ٩٢.

(٢) الفخر الرازي: المناظرات، (ط. م)، ص ٢٠، ص ٣٤.

تاريخ تأليفه على وجه التقريب، فمن الكتب التي ورد فيها اسم «المباحث» شرح الإشارات[1]، والاعتقادات[2]. ومن المخطوطات التي يرد اسم المباحث فيها واطلع عليها محمد صالح الزركان[3]. مخطوط «نهاية العقول» ومخطوط «شرح عيون الحكمة» و«الملخص في الحكمة والمنطق». وكتاب «الملخص» سابق عليها جميعها. ويبدو أنه من الثابت أن الإمام الفخر فرغ من تأليف هذا الكتاب الأخير سنة ٥٧٩ هـ[4]. وهكذا يكون تأليف «المباحث» حوالي سنة ٥٧٩ هـ أو قبلها بقليل.

فالكتاب وضع في مرحلة مبكرة وفي بداية اشتغاله بالكلام والفلسفة. فالإمام في هذه المرحلة يتلمس طريقة في التأليف، وهو قريب العهد من مرحلة الاطلاع على مؤلفات المتكلمين والفلاسفة. وهذا يعطي الكتاب قيمة خاصة. وتسمية الكتاب «بالمباحث» دليل على أنّ صاحبه لم يزل في مرحلة اختبار ودراسة المطالب الحكمية التي حصلها. وهذا ما سوف يؤكده في مطلع ديباجته التي تصدرت الكتاب.

٢ ـ المقصود بالمشرقية:

لقد أثار كتاب «المباحث المشرقية» عدة تساؤلات، وأبرز هذه التساؤلات كانت حول اسم الكتاب والمراد بالمشرقية، وحول تصنيفه. فالمستشرقون هم أول من اهتم بالبحث عن دلالة المشرقية. ولقد وردت عبارة «المشرقية» في عنوانين لكتابين من كتب ابن سينا وهما: «الحكمة المشرقية»[5] و«منطق المشرقيين»[6]. ويلخص نلينو آراء المستشرقين في معنى «المشرقية» في مقالة له بعنوان: «محاولة المسلمين أيجاد فلسفة شرقية»[7].

---

(١) الفخر الرازي: شرح **الإشارات والتنبيهات**، المطبعة الخيرية بالقاهرة ١٣٢٥ هـ، جـ ١، ص ١٠٢، ص ١٥٣.

(٢) الفخر الرازي: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، (ط. م)، ص ٩١.

(٣) أنظر محمد صالح الزركان: فخرالدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية (ط. م) ص ٨٦ ـ ٨٨.

(٤) جاء في فهرس ليدن (١٥١٠) ما يلي: «وجدنا في نسخة نقلت من نسخة الأصل أنه حرّر المصنف رحمه الله الملخص في خامس شوال سنة تسع وسبعين وخمسماية هجرية».

(٥) ورد ذكره عند القفطي في **«أخبار الحكماء»** (ط. م) ص ١١٨. وورد باسم **«الفلسفة المشرقية»** عند ابن طفيل: حي بن يقظان، المطبعة الكاثوليكية ـ بيروت ١٩٦٣ م ص ٢٢. وكتاب **«الحكمة المشرقية»** كان وما يزال موضوع نزاع شديد بين العلماء. فهنالك مخطوط بهذا العنوان في أيا صوفيا (رقم ٢٤٠٣)، ومخطوطاً حرفي أكسفورد يوكوك رقم ٦١٨. انظر ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الإسلامية، (ط. م)، ص ٢١٨.

(٦) ابن سينا: **منطق المشرقيين**، ط. المكتبة السلفية بالقاهرة ١٩١٠ م.

(٧) ترجم الدكتور عبد الرحمن بدوي هذه المقالة ونشرها ضمن كتاب بعنوان: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية. مكتبة النهضة المصرية، سنة ١٩٦٤ م.

ويعرض نلينو في مقالته لاتجاهين في قراءة «المشرقية». يمثل الاتجاه الأول دي سيلان الذي يقرأ «المشرقية» من حيث دلالتها على الإشراق ويقرأ العنوان: «مباحث مشرقية» ويترجمها بما يدل على الفلسفة الإشراقية. ومن الذين تأثروا بهذا الاتجاه وارنبور الذي ترجم الكتاب باسم «المباحث الروحانية»، وكذلك هورتن الذي يترجمه «بمباحث صوفية». وأما الاتجاه الثاني فيمثله غوتييه، ويميل نلينو إلى الأخذ به. فيرى غوتييه[1] أنّ «المشرقية» يقصد بها الشرقية[2].

يشير غوتييه إلى أنّ الإمام الفخر أراد في «مباحثه» معارضة المذاهب الفلسفية المشرقية بالمذاهب الفلسفية المغربية اليونانية. ويقصد غوتييه بالأولى المذاهب التي قال بها المتكلمون الإسلاميون، بالثانية بعض أفكار اليونانيين وخصوصاً طريقتهم في بحث المسائل، ومن قلدهم من المسلمين[3].

لا شك في أنّ اختلاف المستشرقين حول قراءة «المشرقية» لم يكن اختلافاً في الأسماء. ولو توصلنا إلى ضبط المقصود من «المشرقية» نكون قد بلغنا شأواً مهماً في فهم إجمالي لمضمون الكتاب وإبعاد طريقته وحقيقة منطلقاته في البحث.

إن الآراء المختلفة في معنى المشرقية بنيت على فرضيات. وذلك لأنّ الناظر في «المباحث» لا يقع على أية إشارة توضح بشكل قاطع المراد بالمشرقية. ولكن إذا سلمنا أن المراد «بالمشرقية» واحد عند ابن سينا والإمام الفخر استطعنا بالرجوع إلى ما قاله ابن طفيل أن نتبين أبعادها الفكرية.

يذكر ابن طفيل (ت ٥٨١ هـ) في مقدمة «حي بن يقظان» أنّ أحدهم سأله أن يبثه ـ ما أمكنه ـ من أسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها الشيخ الرئيس ابن سينا[4]. وفي الجواب يشرح ابن طفيل طريقة لبلوغ الحق، تحتاج، بالإضافة إلى جودة الفطرة وقوة الحدس إلى نوع من الإدراك النظري مغايراً لذلك الذي يكون مستخرجاً بالمقاييس وتقديم المقدمات[5]. ومن رام بلوغ الحق من هذه الطريق لن يجد ضالته في كتب أرسطو والفارابي، ولا في «شفاء» ابن سينا[6].

فابن طفيل يقطع بأن الفلسفة المشائية مغايرة للحكمة المشرقية. ويشير إلى أنّ الناظر

---

(١) نكتفي هنا بعرض مختصر لمقالة نلينو المذكورة أعلاه.

(٢) عبد الرحمن بدوي: **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**، (ط. م) ص ٢٥٦ ـ ٢٧٠.

(٣) المرجع نفسه، ص ٢٧٨.

(٤) ابن طفيل: **حي بن يقظان**. (ط. م)، ص ١٦.

(٥) ابن طفيل: **حي بن يقظان**. (ط. م)، ص ١٨.

(٦) نفس المرجع، ص ٢٠.

إلى ظاهر «الشفاء» دون أن يتفطن لسره وباطنه لم يصل به إلى الكمال[1].

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ ابن سينا قد وضع الشفاء على مذهب المشائين على سبيل المساعدة. فهو يقول في «منطق المشرقيين» بأنه كره شق العصا ومخالفة الجمهور، لأن المشتغلين بالعلم من أهل زمانه كانوا شديدي الحرص على المشائين، فانحاز إليهم وتعصب لهم في الابتداء بإعلان أرائه كلها في «الشفاء» وأنه جرى فيه مجرى المساعدة، لا مجرى المناقشة[2].

فنحن إذن، ومنذ ابن سينا نلمح رغبة صريحة في الخروج من الوهج الفكري الذي أحدثته الفلسفة المشائية الوافدة من الغرب. فهل كان الإمام الفخر الرازي من أنصار هذا الاتجاه، وهل أراد في مباحثه إخضاع التراث الفلسفي الوافد إلى المزيد من التنقيح والتصحيح قياساً على المسلمات الحكمية المشرقية؟

وحسبنا من أجل الإجابة على الشق الأول من السؤال الرجوع إلى مواضع متفرقة من مقدمة ابن خلدون.

يسوي ابن خلدون بين مصطلحات ثلاث من حيث المدلول وهي: العلوم العقلية والفلسفة، والحكمة[3]. وكلها صنف طبيعي للإنسان يهتدي إليه بفكره. ويشير إلى كونها غير مختصة بملة، وهي موجودة في النوع الإنساني منذ كان عمرانها[4]. وأن أهل الملل كلهم يستوون في مدارك هذه العلوم ومباحثها ولكنهم يختلفون بوجه النظر فيها[5].

فمدارك البشر في هذه العلوم واحدة[6]. ويتحدث ابن خلدون عن ما يمكن أن نسميه بهجرة الثقافات وغلبة وجهة نظر على أخرى بفعل القوة السياسية المتمثلة بالملك والدولة[7]. فيميز ابن خلدون بين وجهين في النظر في العلوم العقلية انتشرتا في أمتين عظيمتين قبل الإسلام وهما، فارس والروم. وأمّا بعد الإسلام فقد ترجمت الكتب الفلسفية

---

(١) نفس المرجع، ص ٢٢.
(٢) ابن سينا: **منطق المشرقيين**. (ط. م)، ص ٣.
(٣) ابن خلدون: **المقدمة**. (ط. م)، ص ٤٧٨.
(٤) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
(٥) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
(٦) يميز ابن خلدون بين صنفين من العلوم: صنف نقلي يأخذه البشر عمن وضعه ولا مجال فيه للعقل، وصنف طبيعي للإنسان يهتدي إليه بفكره. وهذا الأخير يسميه بالعلوم الحكمية الفلسفية، وهي التي يمكن أن يقف عليها الإنسان بطبيعة فكره، ويهتدي بمداركه البشرية إلى موضوعاتها ومسائلها وأنحاء براهينها ووجوه تعليمها انظر المقدمة. (ط. م)، ص ٤٣٥.
(٧) المرجع نفسه، ص ٤٧٩.

على عهد الخليفة المنصور، وفي أيام المأمون سوف «يؤلف الناس على حذوها»[1]. وبعد مرحلة الأخذ والتقليد سوف يكون هناك اتجاهان في التعاطي مع الفكر الفلسفي وهما اتجاه أهل المشرق واتجاه أهل المغرب والأندلس.

ويقول ابن خلدون: واوعب من ألف في ذلك (في علوم الفلسفة) ابن سينا في «الشفاء» حيث جمع فيه العلوم السبعة للفلاسفة، ثم لخصه في «النجاة» وفي كتاب «الإشارات» كان يخالف أرسطو في الكثير من مسائلها ويقول برأيه فيها... وأمّا ابن رشد فلخص كتب أرسطو وشرحها متبعاً له غير مخالف.. ولأهل المشرق عناية بكتاب الإشارات لابن سينا وللإمام الخطيب (الفخر الرازي) عليه شرح حسن، وشرحه أيضاً نصير الدين الطوسي[2].

فابن خلدون يميز بشكل صريح بين اتجاهين في النظر إلى فلسفة أرسطو: اتجاه أهل المشرق في مخالفة هذه الفلسفة في الكثير من مسائلها، وتبعية أهل الغرب لأرسطو. وهكذا يكون ابن خلدون أول من أشار إلى حركة فكرية نشأت في الشرق وحاولت إخضاع فلسفة اليونان إلى نوع من النقد والتجريح.

ونخلص من مجمل كلام ابن خلدون إلى النتيجة التالية: إن حكمة المشرق في هجرتها إلى الغرب خضعت لعمليات تكييف عند حكماء اليونان ثم إن فلسفة يونانية نشأت وبلغت أقصى مداها مع أرسطو أستاذ الإسكندر المقدوني الذي نقلها إلى المشرق وجعل منها ثقافة رسمية ردحاً من الزمن. ثم أن قيمة هذه الثقافة تضاءلت مع حلول الشرائع المسيحية وثم الإسلامية. وإن المسلمين نقلوا الفلسفة اليونانية إلى العربية بعد أن لمسوا الحاجة إليها، واستفادوا منها ثم أخضعوها ألى عملية تكييف لتلتئم مع ثقافتهم وحضارتهم. والتحول عن فلسفة اليونان سوف يبدأ مع ابن سينا ويزداد عمقاً وأصالة مع الفخر الرازي والطوسي.

إن النتيجة التي وصلنا إليها حتى الآن حول دلالة «المشرقية» لا تختلف عن تلك التي وصل إليها غوتييه ونلينو. ولكن لا بد من الرجوع إلى مؤرخي الفكر العربي الإسلامي الذين عايشوا هذا الفكر ووعوا إبعاده الحضارية.

وأمّا الحديث عن دور الإمام في تنقيح وتصحيح التراث الفلسفي فيمكن أن نلخصه من خلال مقدمة «المباحث».

---

(١) ابن خلدون: **المقدمة**. (ط. م)، ص ٤٩٢.

(٢) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

يبدأ الإمام في ديباجة «المباحث» بالحديث عن الحافز الذي حمله على تأليف الكتاب. فالذي صرفه إلى تأليفه تحصيل ما وجده في كتب المتقدمين وقراءه من زبر الأولين. وقام ترتيبه للكتاب على فصل المطالب بعضها عن بعض وإردافها إمّا بالإحكام أو بالنقض، ثم تذييلها بالشكوك، والاعتراضات، ليتبعها بالحل والجواب. وينبه الإمام إلى أنه ربما وقع في أثناء ذلك ما يخالف المشهور، وينقض كلام الجمهور[١].

فرغبة الإمام في الغوص في المطالب بعد فصلها ليردفها بالإحكام والنقض صريحة منذ أول الكتاب. فهو إذن يقدم نفسه كناقد ومحقق[٢].

وتقديم الإمام نفسه في «المباحث» كناقد ومحقق يحل إشكالاً كبيراً حول تصنيف الكتاب ضمن الكتب الفلسفية أو الكلامية.

يصنف بينس «المباحث» ضمن الكتب الفلسفية ولا يجد فيه أي أثر للتصوف أو للإشراق أو لعلم الكلام[٣].

أما غوتييه[٤] فيرى أنّ «المباحث» كتاب في علم الكلام، ويشتمل ـ على عادة المؤلفات الإسلامية المماثلة له ـ على الإلهيات والطبيعيات والتوحيد.. ويجد فيه استمراراً لمحاولة الغزالي في «التهافت» للرد على الفلاسفة.

ويذهب الدكتور فتح الله خليف[٥]، ومحمد صالح الزركان[٦]، إلى اعتبار «المباحث» كتاباً فلسفياً.

ويرى إبراهيم مذكور أنّ «المباحث» صالح ـ مثل «العقائد» للنسفي (٧١٠ هـ)، و «المواقف» للإيجي (٧٥٦ هـ) ـ لأن يعد بين المؤلفات الفلسفية أو بين المؤلفات الكلامية[٧].

---

(١) الفخر الرازي: **المباحث المشرقية**. (ط. م)، جـ ١، ص ٣.

(٢) ربما يكون في تسمية الكتاب **«المباحث المشرقية»** دلالة على كونه مشروعاً أو مقدمة في البحث عن حكمة مشرقية ترمي إلى اقتناص الحقيقة.

(٣) بينس: **مذاهب الذرة عند المسلمين**. ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة ١٩٤٦م، ص ٨٠ حاشية.

(٤) انظر رأي غوتييه هذا في «المباحث» في كتاب عبد الرحمن بدوي: **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**. (ط. م)، ص ٢٦٩ حاشية.

(٥) د. فتح الله خليف: **فخرالدين الرازي**. (ط. م)، ص ٨٦.

(٦) محمد صالح الزركان: **فخرالدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية**. (ط. م)، ص ٨٦ ـ ٨٨.

(٧) للدكتور إبراهيم مذكور بحث بعنوان «ابن خلدون الفيلسوف». والبحث موجود ضمن كتاب «أعمال=

ويبدو لي أنّ رأي جورج قنواتي في «المباحث» كان أكثر الأراء إصابة للحق. يعرف بالكتاب على أنه «أهم المراجع الفلسفية كوسيلة في شرح العقائد»[1].

ويرى قنواتي أنّ الإمام قد استقى كثيراً من «شفاء» ابن سينا، ومن الفارابي، ومن «المعتبر» لأبي البركات البغدادي، واحتفظ بما يناسب موقفه الكلامي الشخصي[2].

ولو عدنا إلى مقدمة «المباحث» لوجدنا الإمام يصرح وبشكل واضح أن كتابه «كالمتضمن لكل ما في غيره من جنسه، والزائد على غيره بأصول كلية وقواعد حقيقية، ونكت علمية، وأسرار حكمية»[3].

لا يحدد الإمام الجنس الذي ينتمي إليه الكتاب. ولكن من الواضح أن المسائل التي تناولها ليست جديدة بحد ذاتها، وإنما الجديد الذي يقدمه هي الأصول الكلية والقواعد الحقيقية. وهذا الجديد الذي يقدمه لن يستطيع تميزه إلاّ من «أحاط بأكثر كلام العقلاء ووقف على مضمون مصنفات العلماء حتى يمكنه التمييز بين القديم والجديد»[4]. فالإمام كان إذاً مبدعاً وليس مقلداً.

فنحن أمام صنف جديد في التأليف يختلف عن المعهود. وانطلاقاً من عبارة الإمام في المقدمة يجب أن ننطلق في فهم مضمون الكتاب وأبعاده الفكرية. وأية مقاييس أخرى معروفة تستخدم في تصنيف الكتاب تعتبر إسقاطاً لمعايير لا تتطابق وتطلعات الإمام.

إن الطرق التي اعتمدت في تصنيف الكتاب ارتكزت في مجملها على المصطلحات. ولقد عقدت مباحث مطولة حول تصنيف الإمام مع الفلاسفة أو مع المتكلمين.

يمكن القول بأن ابن خلدون كان أكثر الناس دقة ووعياً للمسألة حين نظر إلى «المباحث» في إطار المرحلة التي وصل إليها الفكر العربي الإسلامي على عهد الإمام. وخير دليل على وعي ابن خلدون قوله: «ولهذا كان السند في التعليم في كل علم أوضاعه إلى مشاهير المعلمين فيها معتبراً عند أهل كل أفق وجيل.. فلكل إمام من الأئمة المشاهير

= مهرجان ابن خلدون» القاهرة ١٩٦٢ م. والدكتور مدكور يأخذ في هذه المقالة برأي ابن خلدون القائل بتوحيد علمي الكلام والفلسفة في طريقة التأليف وفي الموضوع والمسائل عند المتأخرين. أنظر، ص ١٣١.

(١) جورج قنواتي: مقالة بعنوان: فخر الدين الرازي. منشورة ضمن كتاب «إلى طه حسين في عيد ميلاده السبعين». (ط. م)، ص ٢١٥.

(٢) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(٣) الفخر الرازي: المباحث المشرقية. (ط. م)، ج ١، ص ٥.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

اصطلاح في التعليم يختص به شأن الصنائع كلها. . ألا ترى إلى علم الكلام كيف تخالف في تعليمه اصطلاح المتقدمين والمتأخرين»[1].

ومن هنا، فأن أية مقارنة لإنتاج الإمام الفخر الفكري مع غيره من الأعمال الكلامية والفلسفية يجب ألّا تخرج عن إطار الكشف عن التطوير الذي أحدثه في معالجته للمشكلات الفكرية.

ولكي نقترب أكثر من حقيقة المباحث لا بد لنا من الرجوع إلى نصوصه. ومن خلال هذه النصوص نكشف عن غايته من تأليفه، وأسلوبه وأقسامه. وذلك بهدف التعرف على الجديد الذي أتى به الفخر في المباحث.

٣ ـ الدافع إلى وضع الكتاب:

يذكر الإمام في «اعتقادات فرق المسلمين والمشركين» أنه ألف كتاب «المباحث المشرقية» للرد على الفلاسفة[2]. وتأليف الكتاب للرد على الفلاسفة لم يكن جديداً على المتكلمين. خصوصاً وأن غاية الكلام كانت الدفاع عن العقيدة بالرد على الخصوم. وقد صنف الفلاسفة كأشد الفرق خصومة مع العقيدة. ولكن عبارة الإمام في «الاعتقادات» تكشف عن عدم رضى المتكلمين عن طريقته في الرد. فحاول الدفاع عن نفسه مؤكّداً انتماءه إلى أهل السنة[3]. لقد أراد دفع الشكوك حول صدق اعتقاده. وكلام الإمام في الاعتقادات تأكيد على أن الكتب التي اعتبرت فلسفية لم يخرج فيها عن المسلك الذي رسمه لحياته الفكرية. وأنّ جميع ما ألّفه، حتى «الاعتقادات»، كان بهدف الانتصار للعقيدة. ولكن هل يجب أن يعني الرد دائماً الإبطال أم أنّ الرد قد يعني أيضاً التصحيح والتقويم؟

يقول الإمام في ديباجة «المباحث» أن دافعه إلى تأليف كتابه كان «تحصيل ما وجده في كتب المتقدمين وفي كتب الأولين[4]. ولا يحدد الإمام أصحاب هذه الكتب. ونستدل من عبارته العامة أنه أراد أن يجمع في كتابه حصيلة ما وجده في أثناء الدراسة للتراث الفكري الموروث إلى عهده. ويعني «بالتحصيل» اختيار اللباب من كل باب[5]. فهو قد

---

(١) ابن خلدون: المقدمة. (ط. م)، ص ٤٣٠.

(٢) الفخر الرازي: **اعتقادات فرق المسلمين**. . . (ط. م)، ص ٩١ ـ ٩٢.

(٣) يقول الإمام: «وقد علم العالمون أنه ليس مذهبي ولا مذهب أسلافي إلّا مذهب أهل السنة والجماعة». المصدر السابق، ص ٩٢.

(٤) الفخر الرازي: المباحث. (ط. م)، جـ ١، ص ٣.

(٥)) الفخر الرازي: **المباحث**. (ط. م)، جـ ١، ص ٣.

اختار جمع لباب المسائل من مصادرها وليس الجمع بقصد التوفيق فيما بينها[1]. فاهتمام الإمام منصب على معالجة أهم المسائل وليس كل المسائل المطروحة في كتب المتقدمين. وعبارته صريحة في كونه سعى إلى جمع أهم المسائل في كل باب.

٤ ـ الأسلوب، والمنهج:

ويكشف الإمام عن ميله إلى الابتعاد عن التطويل والأطناب واجتناب الإيجاز المتضمن للألغاز، واجتناب الإفصاح للإيضاح[2]. فهو لم يشاء أن يقدم كتاباً لجمهور الناس، ولن يفهم مراميه إلاّ من «أحاط بأكثر كلام العقلاء، ووقف على مضمون مصنفات العلماء»[3]. فيكاد الكتاب أن يكون من مؤلفاته المضنون بها على غير أهلها.

والمنهج الذي يعتمده في التأليف يقوم على فصل المطالب بعضها عن الآخر ثم إردافها إما بالأحكام وإما بالنقض وذكر الاعتراضات، واتباعها إن قدر بالحل والجواب[4]. وينبه الإمام إلى أنه وقع أثناء ذلك ما يخالف المشهور وينقض كلام الجمهور. يؤكّد بأن مخالفته المشهور غير مقصود لذاته. وذلك لأن العاقل لا يحيد عن المألوف إذا وجد إلى تقريره سبيلاً، ولا يرغب عن المعروف إذا وجد عليه دليلاً[5].

فالإمام يرسم لنفسه نهجاً عقلياً خالصاً من كل موقف عندي. فالأحكام والنقض لاحق لفصل المطالب عن بعضها البعض. ثم إن الأحكام والنقض يتعلّق بمطالب وليس بمذاهب. وحرصه على المألوف والمعروف لم يمنعه من مخالفة المشهور ونقض أقوال الجمهور. فنحن أمام نزعة صريحة إلى تحرر كامل من كل حكم مسبق. وتتوضح لنا حقيقة هذا التحرر عندما يكشف عن قساد طريقتين في إطلاق الأحكام، الأولى: طريقة الذين يجزمون بوجوب موافقة الأولين ويحرمون مفارقتهم، والثانية: طريقة الذين نصبوا أنفسهم للاعتراض على رؤساء العلماء وعظماء الحكماء بكل غث وسمين.

يقول الإمام في الفئة التي سلكت طريق المعارضة أنهم ظنوا في «تنصيب أنفسهم أضداداً لأولئك الأكابر قد انخرطوا في سلكهم». فلم يظهروا إلاّ بلادتهم وغباوتهم وكمالهم في النقصان»[6].

---

(١) يفهم الزركان من عبارة الإمام «نختار اللباب من كل باب» أنه أراد أن يجمع الآراء المختلفة ليختار أفضلها.

(٢) الفخر الرازي: **المباحث**. (ط. م)، جـ ١، ص ٣.

(٣) المصدر نفسه، جـ ١، ص ٥.

(٤) الفخر الرازي: **المباحث المشرقية**. (ط. م)، جـ ١، ص ٣.

(٥) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٦) الفخر الرازي: المباحث المشرقية. (ط. م)، جـ ١، ص ٤.

وأما دعاة التقليد فيأخذ عليهم غفلتهم عن حقيقة جوهرية وهي أن هؤلاء المتقدمين كانوا مخالفين لمتقدّميهم ومعترضين على كلامهم. فإذا كانت طريقة المتقدمين في مخالفة متقدميهم مردودة، فكيف نقتدي بهم؟ فتقليد هؤلاء يجب أن يكون في طريقتهم وليس في أقوالهم. ويلزم عن تقليد طريقتهم «التعمق في المضائق والخوض في لجج بحر الدقائق»[1]. بغض النظر عما قد يقع من «ترك لبعض المقبولات والإعراض عن بعض المشهورات»[2].

وبعدما تبين له أن الفريقين ليسا على المنهج القويم، «اختار الوسط من الأمرين والقول الأحسن من القولين. ويحدد معنى الاختيار الذي يقصده. فهو اختيار مبني على الاجتهاد في تقرير ما وصل إليه من كلمات المتقدّمين وحصله من مقالاتهم. فإن عجز أشار إلى وجه الإشكال وذكر ما هو كالداء العضال، ثم اجتهد فيه إما بتأويل مجملهم أو بتلخيص مفصلهم، ثم ضم إليه أصولاً مما لم يقف عليها أحد من المتقدمين»[3].

من الواضح أنّ تراث الأقدمين يشكل المنطلق والأساس في مباحث الإمام. فهو ينطلق من المعطى الإنساني، ويجتهد في تقريره مسقطاً ما لم يجده مناسباً، ومضيفاً ما توصل إليه من أصول وقواعد. ففي كلام الإمام تأكيد على قيمة التراث الفكري الإنساني وعلى ضرورة إعادة النظر فيه. وربما كانت تسمية الكتاب «بالمباحث» نتيجة لقناعته هذه.

٥ ـ أقسام الكتاب:

يشرح الإمام في المقدمة الترتيب الذي اعتمده على وجه إجمالي، والأسباب التي دعته إليه. ونظراً لأهمية هذا الشرح، ومحاولة الإمام إظهار التسلسل المنطقي في ترتيب الموضوعات سوف نثبته كما وضعه.

يقول: أعلم أنه قد ثبت أن كل ما كان أعم، كان علمنا به أكمل وأتم. ولما كان الوجود، أعم الأمور وأشملها لا جرم ابتدأنا في كتابنا الأول بالبحث عنه وعن خواصه وعن أحكامه، ثم ذكرنا بعد ذلك ما يقابله وهو العدم. ثم ذكرنا بعد ذلك ما يكون قريباً من الوجود في الشمول والعموم وهو الماهية، والوحدة، والكثرة. ثم فرغنا من المباحث المتعلقة بهذه الأمور العامة انتقلنا عنها إلى ما ينقسم الموجود إليه انقساماً أولياً وهو الواجب والممكن. واستقصينا القول في البحث عن حقائقهما وخواصهما وأحكامهما. ثم انتقلنا إلى

---

(١) الفخر الرازي: المباحث المشرقية. (ط. م)، جـ ١، ص ٤. وكلام الإمام الفخر عام وينطبق على المنتصرين للفلاسفة أو للمتكلمين أو المعترضين.

(٢)، المصدر نفسه. جـ ١، ص ٥.

(٣)) المصدر نفسه. جـ ١، ص ٦.

المباحث المتعلقة بالقدم والحدوث لأن الموجود قد ينقسم إليها أيضاً انقساماً أولياً على بعض الاعتبارات[1].

وأما الكتاب الثاني فهو مشتمل على اقسام الممكنات، وذلك لأن الممكن ينقسم بالقسمة الأولى إلى جوهر وعرض، فلا بد من ذكرهما، ثم ذكر الخواص المشتركة بينهما، ثم ذكر خواص الجوهر من حيث هو جوهر. ثم ذكر خواص العرض من حيث هو عرض. فرتّب الكتاب الثاني بحسب مقدمة وجملتين: في المقدمة يبين خواص الجوهر وخواص العرض. وفي الجملة الأولى يتحدث عن المقولات[2] التي هي اعراض.

ثم يتناول في الجملة الثانية أحكام الجواهر وفيها ثلاثة فنون: يبحث في الأول أحوال الأجسام، في الثاني الأفعال والانفعالات، ويجعل الثالث في العقل وبه يختم الكتاب الثاني.

وأما الكتاب الثالث فهو في الإلٰهيات المحضة وفيه أربعة أبواب: الأول في إثبات الوجود ووحدته، والثاني في شرح صفاته، والثالث في أفعاله، وفي بيان كيفية صدور أفعاله عنه، والرابع في بيان ضرورة النبي والإشارة إلى خواصه[3].

وهكذا يمكن أن نلخص أقسام الكتاب وأبوابه على النحو التالي:

الكتاب الأول: في الأمور العامة

الباب الأول: في الوجود (وفيه عشرة فصول).
الباب الثاني: في الماهية (وفيه عشرون فصلاً).
الباب الثالث: في الوحدة والكثرة (وفيه عشرون فصلاً).
الباب الرابع: في الوجوب والإمكان (١٢ فصلاً).
الباب الخامس: في القدم والحدوث (٥ فصول).

الكتاب الثاني: في أحكام الجواهر والإعراض.

مقدمة: في بيان حقيقة الجوهر والعرض (١٥ فصلاً).
الجملة الأولى: في أحكام الإعراض (وفيها مقدمة، وفنون خمسة).
المقدمة: في بيان عدد المقولات.

---

(١) الفخر الرازي: **المباحث المشرقية**، (ط. م)، جـ ١، ص ٦.
(٢) يتناول الإمام المقولات العشر التي وضعها أرسطو وهي: الجوهر والكم والكيف، والإضافة، والمكان والزمان، والوضع، والملك، والفعل، والإنفعال. والمقولات التسع الأخيرة أعراض تتعلق بالجوهر.
(٣) الفخر الرازي: **المباحث المشرقية**. (ط. م)، جـ ١، ٦ - ٩.

الفن الأول: في الكم (وفيه أربعة وعشرون فصلاً).
الفن الثاني: في الكيف (وفيه مقدمة وأربعة أقسام).
الفن الثالث: في بقية المقولات النسبية (وفيه بابان).

الباب الأول: في المضـاف.
الباب الثاني: في بقية المقولات.

الفن الرابع: في العلل والمعلولات (وفيه مقدمة وأربعة فصول).
الفن الخامس: في الحركة والزمان (٧٢ فصلاً).
الجملة الثانية: في الجوهر (وفيها فنون ثلاثة).
الفن الأول: في الأجسام (وفيه أربعة أبواب).
الفن الثاني: في علم النفس (وفيه ثمانية أبواب).
الفن الثالث: في العقل (فصل واحد).

الكتاب الثالث: في الإلهيات المحضة (وفيه أربعة أبواب).

الباب الأول: في إثبات واجب الـوجود، ووحـدته وبـراءته عن مشـابهة الجـواهر والأعراض.
الباب الثاني: في إحصاء صفاته (عشر فصول).
الباب الثالث: في أفعاله تعالى (ستة فصول).
الباب الرابع: في النبوات وتوابعها (وفيه فصل واحد).

ومن الواضح أن ترتيب الكتاب وتعاقب فصوله كل جديداً بالنسبة لمن تعوَّد النظر في كتب المتكلّمين المتقدّمين «كأبانة» الأشعري[١]، «وتمهيد»[٢]، أو«إرشاد» الجويني[٣]، أو «اقتصاد» الغزالي[٤].

---

(١) تتعاقب مسائل «الإبانة» بحسب الجدول التـالي: ١ ـ التوحيـد، ٢ ـ القدر، وأفعـال الأنسان، ٣ ـ الأخرويات، ٤ ـ الخلافة، ونكتفي في هذا الموضوع بذكر الأقسام ريثما نتوسع بتفصيلها عند كلامنا عن كتاب «المحصل».

(٢) جاء تصميم «التمهيد» (طبعة الخضيري وأبي ريدة ـ القاهرة ١٩٤٧) على النحو التالي: تمهيدات في العلم والطبيعة والأحوال. ينتقل بعدها إلى مسائل في التوحيد، فيبحث أولاً في وجود الله، ثم صفاته، وأخيراً في أفعاله. وبعد ذلك يتناول مسائل دفاعية في الرد على الفرق والمذاهب، ويختم بمسألة الإمامة. ونلاحظ أنّ تقسيم الكتاب الثالث للإمام ينسجم مع تقسيم التمهيد. مع إضافة الإمام لمسألة النبوة.

(٣) إن التصميم العام «لإرشاد» الجويني هو التالي: ١ ـ مدخل: ويتناول فيه مزية العقل وحقيقة العلم، ٢ ـ وجود الله وحدوث العالم، ٣ ـ ما يجب لله، ٤ ـ ما يجوز على الله. (طبعة القاهرة ١٩٥٠).

(٤) ينقسم الاقتصاد إلى تمهيد في حقيقة علم الكلام وأهميته ومنهجيته، وأربعة أبواب: الأول في الذات =

ولم يكتف الإمام الفخر بمخالفة طريقة المتكلمين في التأليف، بل تعدّى ذلك إلى مخالفة ترتيب الفلاسفة لعلومهم[1]. فالإمام يجعل البحث في المقولات وهي منطقية، من ضمن مباحثه الطبيعية، وكذلك مسائل العدد (الحساب) والمقادير (الهندسة). ولقد شغلت المسائل الطبيعية القسم الأكبر من مباحثه. وعلى هذا يكون الإمام قد أحدث تغييراً في ترتيب الحكماء والمتكلمين في التأليف، وخط طريقة جديدة. وهذا أمر كان «ابن خلدون قد أشار إليه وعدَّد أسبابه في المقدمة»[2].

ولعل الجديد البارز في «المباحث» ما ورد في الكتاب الأول من بحث في الأمور العامة التي سعى فيها إلى تحصيل أصول حقيقية، وتقصيه لها من خلال مجمل ما قدمه الفلاسفة والمتكلمين. ويبقى هذا القسم هو الأهم في الكتاب، وفيه يتوصل الإمام، من خلال مناقشته لحصيلة ما قدمه كل من الفلاسفة والمتكلمين إلى صوغ أصول حكمية. والبحث عن هذه الأصول، وجديد قواعده الفكرية، هو ما يجب أن نضرب بأيدينا إليها لنتبين من خلالها أصالة الإمام وإبداعه في الفكر العربي الإسلامي.

ثانياً: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين:

١ ـ مقدمة

يحظى كتاب «المحصل» بعناية مميزة لدى الدارسين للفكر العربي الإسلامي. وذلك لكونه يشكل حلقة مهمة في تطور علم الكلام الأشعري في مراحله الأخيرة.

وهو من أبرز كتب الإمام الفخر وأكثرها انتشاراً نظراً لاتخاذه مرجعاً أساسياً في دراسة علم العقائد في جوامع المشرق الإسلامي ومغربه خلال القرنين السابع والثامن الهجريين.

ويذكر الطوسي (٥٩٧ ـ ٦٧٣ هـ/١٢٧٤ م) في مقدمة «تلخيص المحصل» بأن الكتاب المشهور في عصره في علم العقائد هو «المحصل» ولكن «بغير حق»[3]. ودرسه ابن خلدون (ت٨٠٨ هـ/١٤٠٦ م) على شيخه أبي عبد الله محمد الآيلي واختصره في كتاب سماه «لباب المحصل»[4]. وهو لم يبلغ التاسعة عشرة من عمره.

= (الله) والثاني في الصفات، والثالث في الأفعال (أفعال الله) والرابع في الرسل. (المطبعة المحمودية التجارية القاهرة ـ بدون تاريخ).

(١) ترتيب العلوم عند الفلاسفة: المنطق، والرياضيات (أو التعليم)، الطبيعيات الإلهيات، والأخلاق.

(٢) ابن خلدون: **المقدمة**. (ط. م). ص ٤٢٥ في الفصل المتعلق بالعلوم الإلهية.

(٣) نصير الدين الطوسي: **تلخيص المحصل**. مطبوع بهامش «محصل الإمام الفخر. المطبعة الحسينية بمصر ١٣٢٣ هـ. ص ٣.

(٤) قام بتحقيق هذا الكتاب الأب لوسيانو روبيو ونشره في تطوان ـ المغرب ١٩٥٢ م.

ونظرا لإقبال طلاب العلم على دراسته وضعت له ملخصات وشروحات عديدة[1]. ورجع إليه كل من «شملدرز»[2]، وغرديه وقنواتي[3]، ودرسه هورتن «في علم العقائد النظري والوضعي في الإسلام من خلال الرازي والطوسي»[4]، و«آراء الرازي والطوسي الفلسفية»[5].

وأرى أنه من المفيد لو حددنا منزلة كتاب «المحصل» في حياة الإمام الفخر الفكرية، وخطة البحث العامة في الكتاب، وأشرنا إلى أهم القضايا التي عالجها في أقسامه، وإلى طريقته في البحث. وغايتنا من كل ذلك بيان التطوير الذي أحدثه الإمام الفخر في طريقة علم الكلام المتأخر.

٢ ـ تاريخ تأليفه:

لم يذكر الإمام في كتاب «المحصل» أية إشارة تساعد على معرفة زمان ومكان تأليف الكتاب، سوى إحالته إلى بعض كتبه. فهو يحيل على كتابين من كتبه هما: «شرح الإشارات»[6]، و«نهاية العقول في دراية الأصول»[7]. وهذان الكتابان ألفهما الإمام الفخر قبل سنة ٥٨٢ هـ، أي قبل انتقاله إلى بلاد ما وراء النهر. وذكره لهذين الكتابين لا يعين في تحديد تاريخ تأليفه. غير أن هناك بعض العبارات التي تشعر بأن الإمام قد ألف قبل «المحصل» عدداً من الكتب المنطقية والكلامية والحكمية. ففي معرض تحديده لأقسام القياس ترد العبارة التالية: «وتفاصيل هذه المناهج (مناهج القياس) مذكورة في كتبنا المنطقية»[8]. أو قوله بأن ضعف حجة الفلاسفة في شقاء النفوس الجاهلة مذكور في كتبه الحكمية[9]. أو قوله «وبقية أدلتهم (أي الفلاسفة) مع الجواب مذكور في كتبنا الحكمية»[10]. ومثل هذه العبارات تدعونا إلى الاعتقاد بأن الإمام الفخر ألف «المحصل» بعد أن قطع مرحلة مهمة في التأليف والمناظرة.

---

(١) أنظر حاجي خليفة: **كشف الظنون**. (ط. م)، جـ ٢، ص ١٤ ـ ١٦.

(٢) رجع شملدرز إلى (المحصل) في تأليف رسالة عن المذاهب الفلسفية عند العرب. أنظر كارادي فو: **الغزالي**: ترجمة عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية بمصر ١٣٥٩ هـ، ص ١١٢.

(٣) راجع غرديه وقنواتي في دراستهما **فلسفة الفكر الديني** إلى المحصل في مواضع متفرقة في تقصيهما للمراحل التي مرّ بها الفكر الديني. انظر. جـ ١، ص ٢٩٦، جـ ١٤١، ١٤٨.

(٤) نشر في ليبزغ ١٩١٢ م. مع ملحق في الحدود الفلسفية العربية وترجمتها إلى الألمانية.

(٥) نشر في بون ١٩١٠ م.

(٦) الفخر الرازي: **المحصل**. (ط. م) ص ١٤٦.

(٧) المصدر نفسه، ص ١٥١.

(٨) المصدر نفسه، ص ٢٦.

(٩) المصدر نفسه، ص ١١٩.

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٤١.

٣ ـ دوافع تأليفه وغايته:

في خطبة الكتاب يكشف الإمام الفخر عن السبب الذي دعاه إلى تأليفه، يقول: «أما بعد فقد التمس مني جمع من أفاضل العلماء وأماثل الحكماء وأن أصنف لهم مختصراً في علم الكلام، مشتملاً على أحكام الأصول والقواعد، دون التفاريع والزوائد. فصنفت لهم هذا المختصر. .»

إن عنوان «المحصل» يجعلنا ننتظر فيه عرضاً لحصيلة أفكار المتقدمين والمتأخرين من الفلاسفة والمتكلمين. ولكن سرعان ما نتبين ومنذ الافتتاحية، أننا حيال مختصر في علم الكلام. فهل هناك تعارض بين كونه «محصلاً» لأفكار الفلاسفة والمتكلمين، وكونه مختصراً في علم الكلام؟

يستهل الإمام كتابه بالقول: «علم الكلام مرتب على أركان. . ويرتب أقسامه بحسب أركان علم الكلام الأربعة[٢]. وهكذا يكون ترتيب مضمون الكتاب قد جاء متفقاً مع قوله في الخطبة بأنه يضع مختصراً في علم الكلام غير أن الإمام الفخر سياق كلامه على أركان علم الكلام يتعرض لمنطلقات الفلاسفة والمتكلّمين الفكرية. وهو يناظر المتقدمين والمتأخرين من الفلاسفة والمتكلمين على حد سواء. فيوافق الفلاسفة في مواضع ويخالف الأشاعرة الذين يدعوهم «بأصحابه» في مواضع كثيرة.

فمن الواضح أنّ الإمام يتردد بين أن يسمّي كتابه «بالمحصل» وبين تسميته «بالمختصر في علم الكلام». وحيال هذا التردد لا بد لنا من طرح السؤال التالي: هل أراد الإمام أن يقيم أركان علم الكلام بالرجوع إلى حاصل أفكار الفلاسفة والمتكلمين، المتقدّمين منهم والمتأخرين؟

سوف نؤجّل الإجابة عن هذا السؤال إلى ما بعد عرض مضمون الكتاب، ونبقى الأن في خطبة الكتاب، ونقف عند قوله: «التمس مني أفاضل العلماء وأماثل الحكماء. .» ففي قوله هذا يحدد الفئة التي يتوجه إليها بكتابه. ونتوقع من كلامه أن تكون فئة مثقفة وواعية تقتضي مخاطبتها الدقة والحذر في طرح القضايا ومعالجتها. ولا شك في أنّ الإمام الفخر كان قد عقد مع هذه الجماعة مناظرات ومناقشات، فجاء الكتاب تتويجاً لها. ونظراً لمنزلة هؤلاء في العلم لن يحتاج الإمام إلى الأطناب في الشرح والتفصيل، أو التعرض لفروع الأصول والقواعد. فهو إذن يطالعهم بالأسس والمنطلقات الفكرية عند الفلاسفة والمتكلمين.

---

(١) الفخر الرازي: المحصل. (ط. م)، ص ٢.

(٢) أركان علم الكلام بنظر الإمام الفخر هي: ١ ـ التمهيدات، ٢ ـ أقسام المعلومات، ٣ ـ الإلهيات، ٤ ـ السمعيات. وسوف نعود إليها عند الحديث عن أقسام الكتاب.

٤ ـ أقسام الكتاب:

يقسم الإمام الفخر كتاب «المحصل» إلى أربعة أقسام أو أركان وهي: التمهيدات، وأقسام المعلومات، والإلهيات، والسمعيات. وهو يرى أنّ هذه الأركان هي أركـان علم الكلام. ولأجل ذلك يجعلها أجزاء تصميمه العام للكتاب. وأهم القضايا التي تناولها في هذه الأركان الأربعة هي التالية:

الركن الأول: في المقدمات (هي ثلاثة).

ـ **المقدمة الأولى:** في العلوم الأولية: التصورات والتصديقات.

ـ **المقدمة الثانية:** في أحكام النظر وفيه مسائل.

ـ مسألة: النظر ترتيب تصديقات.

ـ مسألة: الفكر المفيد للعلم موجود.

ـ مسألة: لا حاجة في معرفة الله إلى معلم.

ـ مسألة: الناظر يجب أن لا يكون عالماً بالمطلوب.

ـ مسألة: المشهور في بيان وجوب النظر أن معرفة الله واجبة.

ـ مسألة: وجوب النظر سمعي.

ـ مسألة: اختلفوا في أول الواجبات (المعرفة أو النظر المفيد للمعرفة).

ـ مسألة: حصول العلم عقيب الصحيح بالعادة.

ـ مسألة: النظر الفاسد لا يولد الجهل.

ـ مسألة: ذكر ابن سينا أن حضور المقدمتين لا يكفي لحصول النتيجة.

ـ مسألة: اختلفوا في أن العلم بوجه دلالة الدليل على المدلول هل هو عين العلم بالمدلول أم لا.

المقدمة الثالثة: في الدليل وأقسامه وفيه مسائل:

ـ مسألة: في تعريف الدليل والإمارة وبيان أقسامهما.

ـ مسألة: الدليل اللفظي لا يفيد اليقين إلاّ بأمور عشرة.

ـ مسألة: النقليات مستندة إلى صدق الرسول.

ـ مسألة: الدليل والمدلول إما أن يكون أحدهما أخص من الثاني أو لا.

الركن الثاني: في تقسيم المعلومات وفيه ثلاث مسائل:

ـ **المسألة الأولى:** في الموجودات.

ـ **المسألة الثانية:** في المعدوم.

ـ **المسألة الثالثة:** في أنّه لا واسطة بين الموجود والمعدوم (نفي الحال).

ـ تفريع القول بالحال.

ـ خواص الواجب لذاته (عشرة).
ـ خواص الممكن لذاته.
ـ تقسيم الموجودات على رأي المتكلمين (خواص القديم والمحدث).
ـ تقسيم الممكنات على رأي الحكماء.
ـ تقسيم المحدثات على رأي المتكلّمين.
ـ مباحث في البرودة، والرطوبة والثقل، واللين، والملامسة، وحصول الجوهر بالخير، والحياة، والعلم، والمعلوم، والعقل، والقدرة والعزم، وماهية السمع والشم، والإعراض والأجسام، والهيولي والصورة، والخلاء وأقسام الأجسام، والعلة والمعلول.

الركن الثالث: في الإلهيات (وفيه أقسام):
ـ **القسم الأول:** في الذات:
ـ مسألة: في الاستدلال على أن مدبر العالم واجب الوجود.
ـ مسألة: صانع العالم موجود.

ـ **القسم الثاني:** في الصفات:
ـ مسألة: ماهية الله مخالفة لسائر الماهيات.
ـ مسألة: ماهية الله غير مركبة.
ـ مسألة: الباري لا يتحد بغيره.
ـ مسألة: الباري لا يحل في شيء.
ـ مسألة: الباري ليس في شيء من الجهات.
ـ القول في الصفات الثبوتية.

ـ **القسم الثالث:** في الأفعال:
(يناقش في هذا القسم القول في «التولُّد» وإن الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد، والحسن والقبح).

ـ **القسم الرابع:** في الأسماء:
الركن الرابع: في السمعيات: وهو على أقسام:
ـ **القسم الأول:** في النبوة:
ـ مسألة: في تعريف المعجز.
ـ مسألة: محمد رسول الله.
ـ مسألة: في عصمة الأنبياء.
ـ مسألة: في أن الكرامات أمر خارق للعادة.
ـ مسألة: الأنبياء أفضل من الملائكة.

القسم الثاني: في المعاد:
- مسألة: في بيان أقوال الناس في المعاد.
- مسألة: في بيان ماهية ما يشير إليه كل إنسان بقوله «أنا».
- مسألة: في النفوس البشرية.
- مسألة: في أنّ النفوس حادثة.
- مسألة: القائلون بحدوث النفس اتفقوا في فساد التناسخ.
- مسألة: في أن الأرواح لا تفنى.
- مسألة: النفس الناطقة مدركة للجزئيات.
- مسألة: في سعادة النفوس بعد الموت.
- مسألة: في شقاوة النفوس الجاهلة.
- مسألة: إعادة المعدوم جائزة.
- مسألة: لم يثبت أن الله يعدم الأجزاء ثم يعيدها.
- مسألة: في بقية السمعيات (وعيد الكبائر، وعيد الكافر).

القسم الثالث: في الأسماء والأحكام:
- مسألة: في بيان الأعيان.
- مسألة: أن صاحب الكبيرة مؤمن.
- مسألة: في بيان ماهية الكفر.

القسم الرابع: في الإمامة:
- فصل في أنّ الإمامة واجبة.
- مسألة الشيعة جنس تحت أربع أنواع.
- فصل في شرح فرق الكيسانية.
- فصل في شرح فرق الزيدية.
- فصل في الإشارة على عمدة مذهب الإمامية.

والآن، بعد عرضنا لمحتويات المحصل من خلال عناوين أقسامه، وفصوله، ومسائله نستطيع تلخيص مضمون أركانه على النحو التالي:

- الركن الأول: التمهيدات، وتناول فيها العلوم الأولية، وأحكام النظر، والدليل وأقسامه.

- الركن الثاني: وفيه مباحث في الوجود العام، فيقسم الموجودات إلى واجبة وممكنة. وبعد هذا التقسيم ينظر في آراء المذاهب المختلفة التي تتعلق بالطرفين، ويناقش بشكل خاص مذاهب الفلاسفة ومذاهب المتكلمين.

وينتقل بعد ذلك إلى طرح مسائل تتعلق بالبرودة والرطوبة والثقل وغيرها. ولعل هذه المسائل مرتبطة بالكلام الذي يليها على الأعراض والأجسام والهيولى والصورة.

وأما القسم الأخير فهو مخصص للوازم الحق العامة، وهي الواحد وذو الكثرة، والعلة والمعلول.

ـ الركن الثالث: في الإلهيات: وفيها مباحث في الذات، وفي الصفات والأفعال والأسماء.

الركن الرابع: في السمعيات. ويستند في هذا القسم على مجرد النقل، فيتناول مسائل النبوة والمعاد، والأسماء والأحكام (ويتناول في هذا الجزء مسألة الإيمان والكفر)، وأخيراً مسألة الإمامة.

٥ ـ معالم الطريقة الجديدة في التأليف:

أننا نواجه في «المحصل» اضطراباً بيناً من جهة تنسيق الموضوعات التي عالجها الإمام خاصة في الركن الثاني فمن الصعب أن نكتشف الرابط بين المسائل. لقد جاء عرضه للمسائل في هذا الركن مختصراً جداً.

ولو قارنا بين «المحصل» وهو ـ كما يصرح في المقدمة ـ مختصر في علم الكلام، وكتاب «المباحث المشرقية»، يمكننا الوصول إلى النتائج التالية:

إنّ المسائل التي طرقها الإمام باختصار في الركنين الأول والثاني من «المحصل» كان قد تناولها بتوسع مع إضافات كثيرة في الكتابين الأول والثاني في «المباحث المشرقية». فالكتاب الأول من «المباحث» يعرض «للأمور العامة» ويتضمن مباحث كثيرة في الوجود والماهية، والممكن والواجب، والقديم والحديث، والواحد والكثير. وأما الكتاب الثاني من «المباحث» فهو في أحكام الجواهر والأعراض. ومباحثه تدور حول مسائل تدرج في العلم الطبيعي.

أما في «المحصل» فهناك خلط بين ما ورد في تمهيدات «المباحث» والقسم المتعلق بالمسائل الطبيعية. فالقسم الأول من الركن الثاني من «المحصل» ـ ونقصد به الجزء الذي ينظر في الموجودات وتقسيمها إلى واجبة وممكنة وقديمة وحادثة ـ جدير بأن يضاف إلى التمهيدات. في حين أن القسمين الآخرين يكوِّنان المباحث المتعلقة بالجواهر والأعراض.

واضطراب الركن الثاني في «المحصل» وعدم تنسيقه لم يبلغ درجة المزج بين مسائل طبيعية ومسائل الإلهيات. إذ أن مباحث الإلهيات أتت مستقلة في ركن خاص. وهكذا يكون الإمام الفخر قد حافظ في «المحصل» و«المباحث» على الفصل بين العلم الطبيعي والعلم الإلهي.

وفيما يتعلق بالركن الرابع من «المحصل» وهو في «السمعيات»، فمن الواضح أنه سيق دفعاً إلى خاتمة الكتاب. وكان الإمام قد تناول مسألة واحدة من هذا الركن في «المباحث»، وهي مسألة النبوة (آخر مسألة في المباحث). وأما مسألة المعاد والإمامة، فلم يتطرق إليها البتة في «المباحث».

لقد حافظ الإمام الفخر في «المحصل» على جوهر خطة البحث التي بدأها في «المباحث». وتقوم هذه الخطة على تقديم المقدمات (التمهيدات) ثم البحث في الجواهر والأعراض ويليها الكلام في الإلهيات وملحقاتها كالنبوة والإمامة والأخرويات.

والإمام الفخر في اتباعه طريقته الجديدة في التأليف قد طور بشكل ملحوظ طريقة المتكلمين السابقين. ويكفي مقارنة خطته بخطة «تمهيد» «الباقلاني»، و«إرشاد» الجويني، و«اقتصاد» الغزالي حتى يظهر لنا مدى التطوير الذي أحدثه الإمام في «المحصل».

يبدأ الباقلاني «تمهيده»[1]، بتمهيدات في العالم والطبيعة والأحوال. ثم ينتقل إلى التوحيد، فينظر في وجود الله وأقسام المعلومات، والأعراض وحدوث العالم، والأدلة على وجود الله. وينتقل بعد ذلك إلى البحث في صفات الله وأفعاله. ويخصص الجزء الأخير للدفاعيات، فيرد على البراهمة والمسيحيين وغيرهم.

ويقسم الجويني «الإرشاد» بحسب التصميم التالي: ١ ـ مدخل: ويتناول فيه مزية العقل وحقيقة العلم، ٢ ـ وجود الله، وحدوث العالم، والدليل على وجود الله بحدوث العالم، ٣ ـ ما يجب لله: ويتناول فيه صفات الذات، والتوحيد، والصفات المعنوية، ٤ ـ ما يجوز على الله: ما يستطيع أن يفعله أو لا يفعله: مسائل الرؤية وخلق الأفعال، والنبوة، والأخرويات، والأسماء، والأحكام، والإمامة.

ويتبع الغزالي في «الاقتصاد»[3] التصميم التالي: ١ ـ تمهيدات حول حقيقة علم الكلام، وأهميته ومنهجيته، ٢ ـ في ذات الله، ٣ ـ في صفات الله، ٤ ـ أفعال الله (ما يستطيع الله أن يفعله أو لا يفعله)، ٥ ـ النبوة والأخرويات (والإيمان) والخلافة والفرق.

لسنا نريد الآن أن نبين التطور في طريقة البحث في هذه الكتب الكلامية المشهورة، وإنّما نريد الوقوف عند التقارب بين خطط البحث فيها، وخطة «المحصل» والجديد الذي أضافه الإمام الفخر.

---

(١) نشرة الخضيري وأبو ريدة، مع مقدمة وحواشي. القاهرة ١٣٦٦ هـ/ ١٩٤٧ م وهناك نشرة مكارثي ولكن لم أستطع الإطلاع عليها.

(٢) إسمه الكامل: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في «أصول الاعتقاد» طبعة القاهرة ١٩٥٠ م.

(٣) إسمه الكامل: «الاقتصاد في الاعتقاد» طبع عدة مرات في مصر.

بشكل عام هناك تقارب في تسمية وموضوعات الركن الأول، والثالث والرابع في «المحصل» وفي الكتب الثلاثة لمشاهير المتكلمين الذين ذكرناهم. ولعل الإمام لم يشأ الخروج بالكلية عن طريقة أسلافه المتكلمين في التأليف، خصوصاً وأنه يضع مختصراً في علم الكلام[1]. غير أنّ الإمام الفخر أضاف الركن الثاني الذي يتناول فيه أحكام الموجودات والمعدومات، ونفي الأحوال، وهي الأوساط بين الموجود والمعدوم[2]، وقسمة الموجودات إلى واجبة وممكنة.

لقد أدخل الإمام الفخر تعديلاً بيناً على طريقة المتكلمين في التأليف. ويظهر هذا التعديل في توضيح الإمام الفخر المواد الفلسفية المتعلقة بعلم الكلام، وذلك في الركنين الأولين. وانتقاله بعدئذٍ إلى معالجة هذا العلم في ذاته في الركنين الثالث والرابع. ونشير هنا إلى أن تمهيدات «المحصل» شملت ثلاثة أرباع الكتاب الأولى.

ويبني الإمام الفخر قواعد علم الكلام وأصوله من خلال عرض منطلقات المذاهب الفكرية المختلفة ونقدها. فيوظف حاصل ما أداه الفكر الإنساني في استخراجه قواعد علم الأصول.

ففي مباحثه عن التصور والتصديق في المقدمة الأولى من الركن الأول، يوضح مفهوم كل منهما ومصادره وطبيعته، ويتوقف عند أهم مبحثين يتعلقان بهما وهما التعريف والقياس. فيميز أولاً بين التصور والتصديق بقوله: «إذا أدركنا حقيقة فإما أن نعتبرها من حيث هي من غير حكم لا بالنفي ولا بالإثبات وهو التصور، أو الحكم عليها بنفي أو إثبات وهو التصديق»[3].

وبعد توضيحه للمفهوم من التصور والتصديق، ينتقل إلى التصورات ليؤكد «بأن شيئاً منها غير مكتسب»[4]. ويحصر مصادرها في أربعة وهي: الحس، وفطرة النفس، وبديهة العقل، وما يركّبه العقل والخيال. وهو يجزم بأن الإنسان «لا يمكنه أن يتصور إلّا ما أدركه بحسه أو وجده في فطرة النفس كالألم واللذّة، أو من بديهة العقل كتصور الوجود والعدم والوحدة والكثرة، أو ما يركبه العقل أو الخيال من هذه الأقسام، فأما ما عداه، فلا يتصوره البتة الاستقراء يحققه»[5].

---

(١) الفخر الرازي: **المحصل**. خطبة الكتاب. (ط. م)، ص ٢.

(٢) يحد الإمام الرازي الحال على رأي القائلين بها بأنها: صفة الموجود لا يوصف بالوجود ولا بالعدم. انظر **المحصل**: الركن الأول، ص ٤٣.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣.

(٤) الفخر الرازي: **المحصل**. (ط. م)، ص ٣.

(٥) الفخر الرازي: **المحصل**. (ط. م)، ص ٤.

ويشير بعد ذلك إلى أنواع التعريف، وهو من أهم المباحث المتعلقة بالتصورات. ويأخذ الإمام بالقسمة المشهورة عند المشائين الإسلاميين، أي إنّ التعريف قد يكون بالحد التام، أو بالحد الناقص أو بالرسم التام وبالرسم الناقص[1].

غير أن الإمام لا يتوسع في شرح أنواع التعريف ومباحث الألفاظ من حيث صلتها بالمعاني على أن هذه الأخيرة تعتبر من أهم المسائل التي عالجها شرّاح المنطق الإسلاميين[2]. فنراه ينتقل بعد ذلك مباشرة ويقدم ثلاث «تذنيبات» هي بمثابة قواعد: ١ ـ البسيط الذي لا يتركب عنه غيره لا يعرف ولا يعرّف به، ٢ ـ يجب الاحتراز عن تعريف الشيء بما هو مثله وبأخفى، ٣ ـ يجب تقديم الجزء الأعمّ على الأخص، لأن الأعم أعرف وتقديم الأعرف أولى[3]. والإمام يلخص ها هنا أصناف الخطأ التي تعرض في تعريف الأشياء بالحد والرسم، والتي عرضها ابن سينا في «منطق الإشارات»[4].

وأما البحث في التصديقات فقد أداه إلى مناقشة مواقف المذاهب الفكرية حول كونها نظرية أو بديهية. فيرى أن التصديقات الفنية عن الاكتساب هي تلك التي تعتمد على الحس كالعلم بأن الشمس مضيئة، أو الوجدان كعلم كل واحد بجوعه وشبعه، أو البديهيات العقلية كالعلم بأن النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان. وعلى ذلك يقسم المذاهب الفكرية إلى أربعة فرق:

١ ـ المعترفون بالحسِّيات والبديهيات، وهم الأكثرون.
٢ ـ القادحون بالحسيات فقط ـ فيناقش أدلتهم.
٣ ـ الذين يعترفون الحسيات دون البديهيات ، فيناقش أدلتهم أيضاً.
٤ ـ السوفسطائية. ويرى أن التوقف عن الجواب عن شبهتهم أولى، لأن علمنا بأن الواحد نصف الأثنين، وأن النار حارَّة والشمس مضيئة لا يزول بما ذكروه.

لقد جعل الإمام الفخر في بحثه في التصورات، في الجزء الأول، وعرضه لحجج الفرق الثلاثة الأخيرة ومناقشتها، في الجزء الثاني، مقدمة للبحث في أحكام النظر الذي خصص له المقدمة الثانية. وجاءت مباحثه في الدليل والمدلول، في المقدمة الثانية. وجاءت مباحثه في الدليل.

يبدأ الإمام الفخر مقدمة الركن الأولى الثانية بالسؤال التالي: هل يمكن تركيب

---

(١) المصدر نفسه، ص ٤.
(٢) انظر ابن سينا: **منطق الإشارات والتنبيهات**. (ط. م).
(٣) الفخر الرازي: **المحصل**، ص ٥ ـ ٦.
(٤) انظر ابن سينا: «**الإشارات**» (ط. م)، الجزء الأول، من ص ٢١٣ إلى ص ٢٢٢.

التصديقات البديهية والمحسوسة بحيث يؤدي ذلك التركيب إلى صيرورة «ما ليس بمعلوم معلوماً»؟ إن الإمام الفخر يعتقد بأن التصديقات بنوعيها، البديهي والمحسوس، تنتج العلم. غير أن البحث في كيفية حصول هذا العلم أوصله إلى طرح مسائل عدة.

يضع الإمام في البدء تعريفة «للنظر» أو «الفكر»[1]، فيقول: النظر ترتيب تصديقات ليتوصل بها إلى تصديقات أخر. فإن من صدق بأن العالم متغير، وكل متغير ممكن انتهى حتماً إلى التصديق بأن العالم ممكن. فلا معنى لفكره «إلاّ ما حضر في ذهنه من التصديقيين المستلزمين للتصديق الثالث»[2].

لقد قدم الإمام ها هنا تعريفاً مفعماً بالروح الفلسفي. وسوف نعود إلى هذا التعريف للكشف عن طبيعة التلازم العقلي الذي أثبته الإمام بين النظر والعلم في فصل مستقل. ونشير هنا إلى أن الإمام الفخر قد اتخذ من تعريفه للنظر أساساً للرد على «السمنية» التي أنكرت الفكر المفيد للعلم، وجماعة من المهندسين الذين اعترفوا به في العدديات والهندسيات وأنكروه في الإلهيات. ويطرح إلى جانب ذلك مسائل ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمباحث الأصوليين المتعلقة بمسألة النظر مثل: أنه لا حاجة في معرفة الله إلى معلم، وأن النظر واجب لأن معرفة الله واجبة. فضلاً عن معالجته لمواقف المتكلمين المعتزلة والأشعرية من طبيعة العلاقة بين النظر الصحيح والعلم، والنظر الفاسد والجهل. ويخرج الإمام في هذه المسائل عن مواقف المعتزلة والأشعرية منها.

وأما المقدمة الثانية التي عقدها للنظر في العلاقة بين الدليل والمدلول، فيؤكد في مطلعها التلازم بين العلم بالدليل والعلم بوجوه المدلول. ويميز بين «الدليل» و«الإمارة»، إذ أن العلم بالإمارة يلزم عنه ظن وجود المدلول. ويرى أن كل واحد منهما، الإمارة والدليل، إما أن يكون عقلياً محضاً أو سمعياً أو مركباً منهما.

ويقطع الإمام الفخر بأن الدليل السمعي لا يفيد العلم إلاّ إذا عرف صدقه بالعقل. والحقيقة أن الإمام قد عرض في المقدمة الثالثة بإيجاز شديد أهم مباحث التصديقات. فهو يشير إلى القضية الشرطية بخاصة، وإلى طرق الاستدلال في عرف المنطقيين والفقهاء. ويتوقف عند طريقتي الاستدلال بحسب المنطقيين وهما، طريقة القياس، أي الاستدلال بالعام على الخاص، والاستقراء أي الاستدلال بالخاص على العام. وطريقة «تنقيح المناط» عند الفقهاء. وبعد هذه الإشارة الخاطفة يتوقف عند القياس ويجعله في خمسة أقسام نذكرها بعبارته: [3]

---

(١) لا يميز الإمام الفخر بين «النظر» و«الفكر»، فكلاهما ترتيب تصديقات ليتوصل بها إلى تصديقات أخر.

(٢) الفخر الرازي: **المحصل**. (ط. م)، ص ٢٣.

(٣) انظر الفخر الرازي: **المحصل** (ط. م)، ص ٣٢.

أحدهما: أن تحكم بلزوم شيء لشيء فيلزم من وجود اللازم وجود الملزوم، ومن عدم اللازم عدم الملزوم[1].

وثانيهما: التقسيم المنحصر إلى قسمين فإنه يلزم من رفع أيهما ثبوت الآخر، ومن ثبوت أيهما ارتفاع الآخر.

وثالثهما: إذا حكمنا بثبوت الألف لكل ما ثبت له باء أو بانتفاء الألف عن كل ما ثبت له الباء، ثم رأينا أن الباء ثابت لكل الجيم أو لبعضه حكمنا بثبوت الألف.

ورابعهما: إذا حكمنا بالألف ثابتاً للباء ومسلوباً عن الجيم، فإن كان وقت السلب والإيجاب واحداً كفى ذلك في مباينة الطرفين. فأما إذا لم يعين الوقت لم يتنج إلّا عند اعتبار الدوام في إحدى الطرفين لأن دوام إحدى القضيتين يوجب الآخر كيف كان.

وخامسهما: إذا حصل وصفان في محل واحد فقد التقيا فيه، أما في الخارج عنه، فربما يحصل ذلك الالتقاء وربما لا يحصل فلا جرم كان اللازم منه هو الحكم الجزئي.

من الملاحظ أن الإمام الفخر لم يستعمل المصطلح الفني «شكل» في كلامه عن أقسام القياس. وهو يتناول هنا باختصار نوعي القياس: الاستثنائي والاقتراني[2]. ففي النوعين الأولين يشير بإيجاز إلى الإستثنائي المتصل، والمنفصل[3]. أما الأنواع الثلاثة الأخيرة فيلمح فيها إلى الأشكال القياسية الثلاثة، أو بالأحرى المبادىء التي تتحقق بها الأشكال.

فمن الواضح أن الإمام الفخر يسلم بضرورة إدخال منطق الفلاسفة في صلب علم الكلام. غير أن الإيجاز الذي أظهره في عرض أنواع القياس يظهر تردده في وضعها في

---

(١) لم يذكر الإمام الفخر أية شواهد توضِّح ما أراد قوله.

(٢) القياس الاستثنائي ما تركب من مقدمتين أولاهما شرطية والأخرى مقرونة بلكن وتكون عين أحدى طرفي الشرطية أو نقيضها. والاقتراني هو الذي لا يكون كذلك. انظر الطوسي: شرح المحصل ـ مطبوع بهامش محصل الفخر الرازي. (ط. م) ص ٣٣.

(٣) مثال عن القياس الإستثنائي المتصل:
كلما كان الماء جارياً كان كثيراً، لكن هذا الماء جار
مثال عن القياس الإستثنائي المنفصل:
العدد إما زوج أو فرد.
أ ـ لكن هذا العدد زوج، ينتج، فهو ليس بفرد
ب ـ لكن هذا العدد فرد، ينتج فهو ليس بزوج.
ج ـ لكن هذا العدد ليس بزوج، ينتج، فهو فرد.
د ـ لكن هذا العدد ليس بفرد، ينتج، فهو زوج.

كتاب مخصص لعلم الكلام. ولكن الإمام يحيل في نهاية حديثه عن هذه المناهج على كتبه المنطقية لمعرفة تفاصيلها. وهذا يكشف عن رسوخ اعتقاده بضرورة إدخال القياس عضوياً في مباحث علم الكلام. والنتيجة التي نصل إليها من خلال عرضنا لمحتويات الركن الأول من «المحصل» هي التالية:

لقد لخص الإمام الفخر في هذا الركن بإيجاز شديد مباحث التصورات والتصديقات المنطقية بحسب الفرق والمذاهب الفكرية المختلفة. وهو يجعل من كتبه المنطقية تتمة لهذا الركن، وعبارته صريحة في ذلك أذ يقول: وتفاصيل هذه المناهج ـ أي مناهج الاستدلال ـ مذكور في كتبنا المنطقية[1].

وأما الجزء الأول من الركن الثاني والمتعلق بأقسام المعلومات وأقسام الموجودات على طريقة الحكماء والمتكلمين، فهو في الحقيقة تتمة للركن الأول. ففي هذا الجزء تمهيدات نقدية للمفاهيم الأساسية عند الفلاسفة والمتكلمين في الوجود، والواجب، والإمكان، والقدوم، والحدوث.

وربما تكون بواعث الدفاع هي التي حملت الإمام على طرح مفاهيم الفلاسفة والمتكلمين والنظر فيها من جميع وجوهها. ولسنا نريد الآن تقديم إحصاء للآراء التي وافق فيها الفلاسفة أو المعتزلة أو الأشعرية، والآراء التي خالفهم فيها. وهذا العمل على سهولته لا يفيدنا الآن في الكشف عن تجديد الإمام وتطويره لعلم الأصول. غير أننا نشير ها هنا إلى أن الإمام ينتقد مذهب الفلاسفة[2] في بعض المسائل بشكل عام، وينتقد أرسطو[3] وابن سينا[4] بشكل خاص وفي بعض المسائل يخالف المعتزلة والأشعرية أيضاً[5]. وفي مواضع أُخر ينتقد المعتزلة كفرقة أو ينتقد بعض ممثليها كالقاضي عبد الجبار، أو الجبائيين، أبي علي وولده أبي هشام. وفي مسائل عديدة يوافق «أصحابه» الأشاعرة أو يخالفهم بشكل عام أو ينتقد أبرز ممثلي هذه الفرقة كالأشعري والباقلاني والجويني[6]. الأمر الذي يدعونا إلى القول بأن الإمام يفصل في انتقاداته بين المذهب الفكري ككل وأفكار ممثليه. وفي عملية الفصل هذه يكشف الإمام عن مدى اطلاعه واستيعابه للفكر الفلسفي والكلامي ومحاولته في تجديد هذا الفكر.

---

(١) الفخر الرازي: **المحصل**. (ط. م) ص ٣٢.

(٢) الفخر الرازي: المحصل. (ط. م)، ص ٢٧، ٥٢، ٦٩، ٨٣، ٩٦.

(٣) المصدر نفسه، ص ٥٦.

(٤) المصدر نفسه، ص ٣١، ٦١.

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٣، ٢٧، ٣٢.

(٦) المصدر نفسه، ص ٣٢، ٥١، ٥٣.

وتفرقة الإمام بين المذهب الفكري وآراء ممثليه أدته إلى الكشف عن مواضع الاتفاق والاختلاف بين الفلاسفة والمتكلمين من جهة، وبين المعتزلة والأشاعرة من جهة ثانية. ومن خلال مطالعة المحصل تبين لنا قناعة الإمام بأن الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين ليس مطلقاً، واعتقاده بأن الموضوع والمسائل واحدة في العلمين. فجاءت المباحث الطويلة في الجزء الأول من الركن الثاني حول أحكام الموجودات وأقسامها محاولة صريحة في إقامة ميتافيزيقيا علم الكلام بناء على المعطيات الفلسفية والكلامية في هذا المجال بعد نقدها.

ونكتفي بعرض موجز لحاصل ما انتهى إليه الإمام في مسألة «أقسام الموجودات».

ففي قسمته الموجودات يبدأ كلامه بالقول بأن «تصور الوجود والعدم بديهي»[1]، وحجته في ذلك أن القول: «المعلوم إما موجود أو معدوم»، قضية مسلمة متوقفة على تصوّرين بديهيين، «وما يتوقف عليه البديهي أولى أن يكون كذلك»[2]. وقوله بأن تصوّر الوجود بديهي يعني أنه لا يعرّف «لأن العلم بالوجود جزء من العلم بأنه موجود، وإذا كان العلم بالمركب بديهياً كان العلم بمفرداته كذلك»[3].

وينتقل بعد ذلك إلى مناقشة جمهور الفلاسفة والمعتزلة وجماعة من الأشاعرة فيما ذهبوا إليه في قولهم: إنّ الوجود وصف مشترك فيه بين الموجودات. والأصل الذي عول إليه هؤلاء هوانهم لما رأوا أن الموجود يمكن تقسيمه إلى الواجب والممكن، اعتبروا أن الوجود وهو مورد التقسيم وهو مشترك بين القسمين. ويرى الإمام أن الماهية هي مورد التقسيم بالوجوب والإمكان. ومعنى ذلك أن بقاء الماهية إمّا أن يكون واجباً أو لا يكون.

فالإمام الفخر يأخذ بتقسيم الفلاسفة للموجود إلى الواجب والممكن، غير أنه يختلف معهم في مورد هذا التقسيم. فالموجود «إمّا أن يكون الثبوت لذاته، وهو الله تعالى، وإمّا أن يكون ممكن الوجود لذاته، وهو كل ما عدا الله[4]. وهذا التقسيم له علاقة وثيقة بالسؤال: هل وجود الله نفس ماهيته أم أن وجوده زائد على ماهيته؟

لقد تردّد الإمام الفخر طويلاً في اتخاذ موقف محدّد من هذا السؤال، فهو في كتاب «الخمسين» يكتفي بذكر رأي ابن سينا وحججه، ورأي القائلين بأن الوجود مفهوم مشترك فيه في الواجب والممكن ويختتم كلامه بالقول: و«الكلام في هذه المسألة أدق من أن يتحمّلها هذا «المختصر»[5]. وفي «المباحث المشرقية» يرى أن القول بأن الوجود مفهوم واحد

---

(١) الفخر الرازي: **المحصل**. (ط. م)، ص ٣٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٤.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٤.

(٤) الفخر الرازي: **المحصل**. (ط. م)، ص ٣٤.

(٥) الفخر الرازي: **الخمسين في أصول الدين**. (ط. م)، ص ٢٤٨.

مشترك يكاد أن يكون من الأوليات[1]. ويعقد في هذا الكتاب فصلين: الأول في بيان «أن الوجود زائد على ماهيات الممكنات[2]، والآخر في بيان «أن الوجود خارج عن الماهية»[3]. ويعرض في الفصل الخامس من «المباحث» المذاهب الممكنة في وجود واجب الوجود. ويبيّن في ختام هذا الفصل اتفاقه مع ابن سينا حول هذه المسألة. يقول: «بل الإنصاف أن الذي ذكره الشيخ تصريح منه بأن وجود سبحانه ـ الله ـ زائد على ماهيته كما اخترناه»[4].

وأما في «المحصل» فرأى الإمام صريح أن الوجود ليس وصفاً مشتركاً بين الموجودات[5]، وإنّ واجب الوجود لا يكون وجوده زائداً على ماهيته[6]، وإنه لا يجوز أن يكون وجوب واجب الوجود لذاته زائداً عليه[7].

وينتقل الإمام بعد ذلك إلى الممكن الوجود فيعرفه ويذكر خواصه. فالممكن لذاته هو الذي لا يلزم من فرض وجوده، ولا من فرض عدمه من حيث هو «محال»[8]. ومن خلال عرضه لخواص الممكن يتبيّن لنا بوضوح تقديم الإمام لقسمة الموجود إلى واجب وممكن على قسمة المتكلّمين للموجود إلى قديم ومحدث. فهو يثبت بأن علّة الحاجة إلى المؤثّر هي الإمكان وليس الحدوث. وذلك لأن الحدث كيفية في وجود الحادث، فيكون متأخّراً عنه، والوجود متأخّر عن تأثير القادر فيه. ولو كانت العلّة هي الحدوث لزم تأخير الشيء عن نفسه بمراتب [9]. ويؤكّد مع ذلك أن الممكن حال بقائه لا يستغني عن المؤثّر، لأن علّة الحاجة الإمكان. والإمكان ضروري اللزوم لماهية الممكن وهي أبداً محتاجة[10].

ففهم الإمام الخاص لمعنى الواجب والممكن، لا يتعارض مع القول بفعل الله الدائم للموجودات. وذلك لأن الممكن يحتاج في وجوده، وفي بقاء وجوده إلى علّة منفصلة واجبة الوجود بذاتها.

وجاء شرح الإمام لتقسيم الموجودات ـ على رأي المتكلّمين ـ إلى قديم ومحدث

---

(١) الفخر الرازي: **المباحث المشرقية**. (ط. م)، جـ ١، ص ١٨.
(٢) المصدر نفسه: جـ ١، ص ٢٣.
(٣) المصدر نفسه: جـ ١، ص ٢٥.
(٤) المصدر نفسه: جـ ١، ص ٣٤.
(٥) الفخر الرازي: **المحصل**. (ط. م)، ص ٣٤، ٤٣، ١١١.
(٦) المصدر نفسه: ص ٤٣، ١١٠.
(٧) المصدر نفسه: ص ٤٤.
(٨) المصدر نفسه: ص ٤١.
(٩) المصدر نفسه: ص ٤٨.
(١٠) الفخر الرازي: **المحصل**. (ط. م)، ص ٤٨.

بمثابة بيان ضعف هذه القسمة. فيبدأ أولاً بذكر تعريف المتكلّمين للقديم والمحدث. «فالموجود إمّا أن يكون قديماً أو حادثاً، أما القديم فهو لا أول لوجوده وهو الله سبحانه وتعالى، والمحدث فلوجوده أول وهو ما عداه»(١).

وفي مسألة خواص القديم والمحدث ينظر في أبعاد قسمة المتكلّمين ومناقضة الفلاسفة. فالمتكلّمون متّفقون على أنّ القديم يستحيل إسناده إلى الفاعل، والفلاسفة متّفقون على أنه غير ممتنع زماناً. إذا العالم القديم عند الفلاسفة قديم عند الفلاسفة قديم زماناً مع أنّه فعل الله. يقول الإمام: «وعندي أن الخلاف في هذا المقام لفظي لأن المتكلّمين لم يمنعوا إسناد القديم إلى المؤثّر الموجب بالذات، ولذلك زعموا فثبتوا الحال(٢). وهو يؤكّد على أن المتكلّمين وإن كانوا يمتنعون عن إطلاق لفظ القديم على هذه الأحوال لكنهم يعطون المعنى في الحقيقة»(٣). وأما الفلاسفة جازوا إسناد العالم إلى الباري ولكنه ـ أي العالم ـ عندهم موجب بالذات. فالخلاف بين الفلاسفة والمتكلّمين يكون في إسناد الفلاسفة العالم إلى علّة موجبة بالذات، وإسناد المتكلّمين له ـ أي العالم ـ إلى فاعل مختار.

وهكذا نرى أنّ الإمام يجد في قسمة الفلاسفة الموجود إلى واجب وممكن لا يتعارض مع أصول علم الكلام. ونحن نجد أنّ ابن رشد المعاصر للإمام الفخر قد تنبّه إلى أن الفلاسفة الإسلاميين أخذوا طريقتهم في قسمة الموجود إلى واجب الوجود، وممكن الوجود، غير معروفة»(٤). وفي موضع آخر ينتقد ابن سينا في قسمته الموجود إلى واجب وممكن، ويقول إنّ أوّل من نقل هذا النوع من البرهان للدلالة على واجب الوجود إلى الفلسفة هو ابن سينا على أنه طريق خير من طريق القدماء. ويعيب على ابن سينا أخذه هذه الطريقة عن المتكلّمين الذين يرون «أنّ من المعلوم بنفسه أن الموجود ينقسم إلى ممكن، وضروري ووضعوا أنّ الممكن يجب أن يكون له فاعل. وأنّ العالم بأسره كان ممكناً وجب أن يكون الفاعل له واجب الوجود، وهذا اعتقاد المعتزلة قبل الأشاعرة»(٥).

ونجد الإمام الفخر في الركن الثالث يتوقف بشكل خاص ـ بعد عرضه لطرق المتكلّمين ـ عند طريقة ابن سينا في إثبات واجب الوجود المستمدّة من قسمته الوجود إلى الواجب والممكن(٦).

---

(١) المصدر نفسه : ص ٥ . ونشير هنا إلى أنّ المفهوم من القديم لا أول له ولا آخر . والمحدث أنه له أول وله آخر .

(٢ ، ٣) المصدر نفسه : الصفحة نفسها .

(٤) ابن رشد: تهافت التهافت. (ط. م)، ص ٤٥٥ .

(٥) ابن رشد: **تهافت التهافت**. (ط. م)، ص ٤٥٥ .

(٦) الفخر الرازي: **المحصل**. (ط. م)، ص ٨٩ .

ونستطيع القول أن غاية الإمام من تمهيداته النقدية التي تصدّرت «المحصل» تتجاوز الدفاع عن العقيدة إلى وضع ميتافيزيقيا لعلم الكلام. وهو في سبيل ذلك يستقرض جملة آراء الفلاسفة والمتكلّمين، ويتوجّه بشكل خاص إلى تلك التي تشكّل منطلقاتهم الفكرية. ومن مميّزات هذه التمهيدات أنها مزجت بين مسائل الكلام ومسائل الفلسفة، كما أنها مزجت كما رأينا في الحديث عن مناهج الاستدلال ـ بين الأصوليين والمناطقة الإسلاميين في طريقة البحث.

فالإمام الفخر يسعى في تمهيدات المحصل إلى تهذيب الفكر الفلسفي المشائي في الإسلام مما بقي فيه من الفلسفة الأرسطية ووجده متعارضاً مع الإسلام. وقد استفاد الإمام من عمليات التكييف التي أحدثها فلاسفة الإسلام كالفارابي وابن سينا في فلسفة أرسطو لتنسجم مع الأصول الدينية الإسلامية.

وكان لطريقة الإمام الفخر في التأليف أثر واضح في مؤلفات المتكلّمين الذين أتوا بعده.

ففي «طوالع الأنوار» للبيضاوي[1]. نقع على التقسيم الرباعي لأركان علم الكلام، كما هو الحال في «المحصل» (مع تغييرات في الاصطلاح) فركن النبوّة وملحقاتها في «الطوالع» يسمّيه الإمام الفخر «بالسمعيات» وهي تسمية أقرب إلى الحق. ثم أن البيضاوي يأخذ في الركن الأول، وهو الجزء الفلسفي بالذات، بأطر الرازي في المحصل ويتوسّع فيها.

والإيجي في وضعه «المواقف»[2] يستخدم بشكل خاص محصل الإمام الفخر. وهو يوزّع مادة بحثه في ست مقالات: ١ ـ التمهيدات، ٢ ـ المسائل، ٣ ـ الأعراض، ٤ ـ الجواهر، ٥ ـ علم الإلهيات، ٦ ـ السمعيات.

فخطة بحث الإيجي تكاد تكون ذاتها خطة «المحصل» إلّا أنها في «المواقف» كانت أكثر أحكاماً من حيث الضبط المذهبي. واهتمام الإمام الفخر بالناحية النقدية التي برزت في تمهيدات «المحصل» سوف تتعمق أكثر في «المواقف». فالإمام الفخر والإيجي كلاهما اهتم بتحليل الأصول في المعرفة وبتقدير قيمتها، وبتوضيح الوجه الذي منه يدرك المعلوم. ويتبع الإيجي في المقالة الثانية التقليد الذي بدأه الفخر في الركن الثاني في «المحصل»

---

(١) طبع في القاهرة على المطبعة الخيرية سنة ١٣٢٣ هـ/ ١٩٠٥ م مع شرح الأصفهاني.

(٢) الإيجي: المواقف في علم الكلام، طبع في القاهرة ١٣٢٥ هـ/ ١٩٠٧ م.

فيحلّل معاني الوجود والعدم والحال. فقد تضمّنت هذه الفصول مباحث ميتافيـزيقية في «الوجود والذات».

وهكذا يكون الإمام الفخر قد أنشأ تقليداً جديداً في طرح قضايا علم الكلام ومسائله ومعالجتها. وتقدّم بعلم الكلام خطوة أخرى بعد الإمام الغزالي في الاستفادة من الفكـر الفلسفي في الإسلام. إلّا أن المقارنة بين الغزالي والإمام الفخر تكمن في أن الأول يأخذ من علوم الفلاسفة ما يراه مناسباً وهو يتّهمهم بالكفـر والبدعـة[1]، وأما الآخـر فينظر في علومهم وآرائهم من غير تكفير أو تبديع. وقد جاء تصريح الإمام الفخر بعدم تكفير الفلاسفة واضحاً في قوله: «وعلى هذا لا نكفر أحداً من أهل القبلة»[2].

ثالثاً: مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير:

«مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير»، هو قمة إنتـاج الإمام الفخـر الرازي الفكـري. ويتمتع هذا الكتاب بميزات وخصائص جعلته بحق خاتمة التفسير الأصيل[3].

ومجرّد قراءة «مفاتيح الغيب» تكشف إلى أي مدى استفاد الإمام الفخر من محاولات المفسّرين السابقين. ويحاول الإمام أن يضمن تفسيره حصيلة ما توصّلت إليه عقول النظار في الكشف عن المعاني والفكر الواردة في القرآن. ولم يكتف الإمام بعرض آراء المفسرين السابقين، بل نراه ينتقد الأصول التي ارتكزت عليها تفسيراتهم. ووضع أصولاً جديدة لفهم الآيات القرآنية مع تطلّعاته إلى تحصيل مسائل حقيقية يقينية.

ولأجل ذلك كان لا بد من توضيح الخصائص العامة لأهم مذاهب التفسير بخاصة مذهب التفسير بالمأثور، والتفسير العقلي، وهما أبرز طريقتين معروفتين عند المسلمين. وهذا يساعدنا على فهم إبعاد الطريقة الجديدة التي اعتمدها الإمام الفخر في تفسيره. وفي سياق دراستنا التحليلية لطريقته الجديدة نحاول الكشف عن أهم القضايا التي رغب في معرفة حقائقها.

١ ـ التفسير ومذاهبه:

إنّ للدِّين الإسـلامي مصدرين أسـاسيين وهما: القـرآن والحديث ويضيف السُّنّـة والشيعة إلى هذين المصدرين الإجماع وآثار الصحابة. ويزيد الشيعة عليها تعاليم الإمام حيث نظريتهم في الإمامة.

---

(١) إن إلصاق تهمة الكفر بالمشائين الإسلاميين واضحة في **«تهافت الفلاسفة»** و **«المنقذ من الضلال»**.

(٢) الفخر الرازي: **المحصل**. ص ١٥١.

(٣) جولد تسيهر: المذاهب الإسلامية في القرآن. ترجمة علي حسن عبد القادر، مصر ١٩٤٤ م. طبعة أولى، ص ١٢٣.

أمّا القرآن فقد نزل بلغة العرب، واستغرق نزوله وحياً حوالى العشرين سنة. ودليل إعجازه بلاغتـه، دون أن يكون لـلإنسان عـلاقة بـأي حرف من حـروفه، وجميـع الفرق الإسلامية متّفقة حول هذه الأمور.

ومن القرآن استقى المسلم في عهد النبي جملة المعارف الضرورية في الإلٰهيات والإنسانيات والخلقيات. وقد أخذ ذلك في إطار الفكرة الأسـاسية التي جـاء بها الـدين الجديد وهي فكرة التوحيد.

والفكرة السائدة التي عمل ابن خلدون على ترسيخها هي: «أنّ القرآن بلغة العرب، وعلى أساليب بلاغتهم، فكانوا يفهمونه ويعلمون معانيه في مفرداته وتراكيبه»[1]. أي أن فطر الناس كانت تحيط بالقرآن جملة وتفصيلاً، دون مشقة وعناء. ولم يخطر ببال أحدهم السؤال حول لغة القرآن ومعانيه. وأن الأمر استمر على هذا النحو حتى «صارت المعارف علوماً، وعلوم اللسان صناعة»[2]. بمعنى أنّ النظر في القرآن تأخر إلى ما بعد احتكـاك العرب الأعاجم، وتدوين العلوم. وفي هذا القول إصرار على استبعاد أي جدل فكري حول القرآن في نشأة الإسلام.

غير أنّ أحمد أمين يخالف ابن خلدون ويؤكّد «تفاوت الناس في فهم القرآن زمان الرسول، فلم يكونوا ـ العرب ـ كلهم يفهمونه إجمالاً وتفصيلاً، وإنّما كانوا يختلفون في مقدار فهمه حسب رقيّهم العقلي. بل إنّ ألفاظ القرآن أنفسها لم يكون العرب كلّهم يفهمون معناها[3]. وما يقال في العامة يقال في الصحابة: «الحق من البديهي أنّ الصحابة رضي الله عنهم كانوا يتفاوتون في فهم القرآن ومعرفة معانيه»[4]. ويرجع أحمد أمين تفاوت الصحابة في فهم القرآن إلى اختلافهم في أدوات الفهم، من معرفة اللغة العربية، وأدب الجاهلية. ويضيف أحمد أمين بأن بعض الصحابة لازم النبي مدة طويلة وشاهد أسباب نزول الآيات ومنهم من ليس كذلك. إضافة إلى تفاوت معارفهم بعـادات العرب وأقـوالهم وأفعالهم، ومعرفة أفعال اليهود والنصارى.

وقول أحمد أمين أقرب إلى الواقع والحقيقة وفيه إشارة لدور الرسـول البشري في وضع الشريعة. فلم يقتصر عمل الرسول على التبليغ والإنذار، بل تعدى ذلك إلى الهداية والإرشاد إلى حقائق القرآن. فجاءت أحاديث الرسول لتوضح ما غمض من معاني القرآن،

---

(١) ابن خلدون: **المقدمة**. (ط. م)، ص ٤٣٨.
(٢) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
(٣) أحمد أمين: فجر الإسلام مكتبة النهضة المصرية ـ القاهرة ١٩٦٤ م ط ٩، ص ١٩٦.
(٤) المرجع نفسه ص ١٩٧.

إذ تكفل بالرد على كل سؤال يطرح. واستوعب الرسول على حياته كل جدل في الدين. غير أنّ التعاطي مع القرآن سيختلف بعد وفاة الرسول.

فبعد وفاة الرسول سيكون التعاطي مع القرآن في مستوين: الأول يتعلق بصياغة وترتيب الآيات وألفاظ القرآن، والثاني يتعلّق بمضامين ومعاني الآيات من الناحيتين: الفقهية والعقائدية.

٢ ـ صيغة القرآن: القراءات:

أول مشكلة حول القرآن كانت في تعدد صيغ القرآن بحسب الحفظة، وكاد الأمر يؤدي إلى تعدد المصاحف[1]. غير أن عثمان بن عفان ـ الخليفة الثالث ـ حسم الخلاف بتكليفه زيد بن ثابت بكتابة القرآن في صيغة واحدة ثم الإجماع عليها من قبل الصحابة، ورفع كل خطر قد يقع حول كلام الله. إلاّ أن الصيغة الواحدة للقرآن لم تمنع استمرار القراءات المختلفة. وقد أدى ذلك إلى نشؤ علم القراءات الذي أضحى من الروافد المهمة في فهم القرآن. وكان النظر في صحة القراءات المؤشر لظهور النوع الثاني من النظر في مضمون القرآن ومعانيه، الذي سوف يتكفل به علم التفسير.

والسبب الرئيسي لتعدد القراءات يرجع إلى خصائص الخط العربي، وتبدل مدلول الكلمة تبعاً للنقط فوق الحروف وتحتها، وللحركات النحوية، كما أيضاً لاختلاف اللهجات وعدم مراعاة هاتين الناحيتين في كتابة القرآن أيام عثمان أدّى إلى بقاء القراءات المتعددة التي قوبلت بتسامح.

وإعلام هذه القراءات من الصحابة هم: عثمان بن عفان، وعلي بن أبي طالب، وزيد بن ثابت، وأبَيّ بن كعب، وعبد الله بن مسعود، وأبو الدرداء، وأبو موسى الأشعري، ثم في القرن الثاني للهجرة كثر القراء، ولكن الإجماع كان على سبعة هم: عبد الله بن عامر (ت ١١٨ هـ)، وأبو معبد عبد الله بن كثير(ت ١٢٠ هـ)، وأبو بكر عاصم (ت ١٢٧ هـ)، وأبو عمرو بن العلاء (ت ١٥٤ هـ)، ونافع بن نعيم (ت ١٦٩ هـ)، وأبو الحسن الكسائي (ت ١٨٩ هـ)، وأبو عمارة حمزة بن حبيب (ت ٢١٦ هـ). وإنما تبقى القراءات الأولى هي المشهورة لقرب أصحابها من الرسول.

وظاهرة تعدد القراءات تثبت أن فهم القرآن لم يكن واحداً لدى الصحابة والتّابعين، وتشير إلى بدايات فهم معاني القرآن، لأن فهم المعنى ضروري للقراءة. والإمام الفخر في «مفاتيح الغيب» يستعرض كل أنواع القراءات كغيره من المفسرين:

---

(١) انظر مفاتيح الغيب: (ط. م)، جـ ٩ ص ٤.

ومن الخلافات في القراءات ما لم يتخط الشكل ولم يمس المعنى، ومنها ما يؤدي إلى الطعن في القرآن نفسه.

ومن الأمثلة على النوع الأول من الخلاف ما ذكره الفخر الرازي في تفسيره الآية: ﴿**يا أيها الذين آمنوا إذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا ولا تقولوا لمن ألقي إليكم السلام لست مؤمناً**﴾. (النساء ٩٤) يقول الفخر: «وفي قراءة حمزة والكسائي فتثبتوا من ثبت ثباتاً والمعنيان متقاربان»[1].

ومن الأمثلة على النوع الثاني من الخلاف ما ورد في الآية ﴿**يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها ذلكم خير لكم لعلكم تذكرون**﴾ (النور ٢٧). فمن الأسئلة التي تطرح حول تقديم وتأخير الاستئناس والتسليم: أن الاستئناس عبارة عن الإنس الحاصل من جهة المجالسة، وذلك لا يحصل إلّا بعد الدخول والسلام. فكان الأولى تقديم السلام على الاستئناس فلِمَ جاء على العكس؟

يستعرض الفخر الرازي وجوه الجواب عن هذا السؤال. وأحد هذه الوجوه ما يروى عن ابن عباس وسعيد بن جبير أنهما قالا: حتى تستأذنوا فأخطأ الكاتب. وفي قراءة أبيّ: حتى تستأذنوا لكم والتسليم خير لكم من تحية الجاهلية.

ويعلق الإمام الرازي على ذلك قائلاً: «واعلم أن هذا القول من ابن عباس فيه نظر لأنه يقتضي الطعن في القرآن الذي نقل بالتواتر، ويقتضي صحة القرآن الذي لم ينقل بالتواتر. وفتح هذين البابين يطرق الشك إلى كل القرآن وهو باطل»[2].

إنّ تعدّد القراءات منذ صدر الإسلام، ومحاولة كل صاحب قراءة تعليل صحة قراءته شكّلت المرحلة الأولى وبدايات التفسير. غير أنّ التفسير بالرغم من اعتماده على القراءات شكّل علماً شرعياً له مقوّماته وطرائقه الخاصة.

٣ ـ تفسير القرآن:

الفرق بين علم القراءات وعلم التفسير، أن الأول يتعلّق باللفظ ومخارج الحروف، وأما الثاني فيتعلّق بالمعنى، لأن المفسّر إنّما يبحث عن معاني كلام الله[1]. ولا بدّ للمفسر لأجل هذه الغاية من الاعتماد على النقل ـ ما نقل عن الصحابة والتابعين ـ لأن اللغة لا تستقل بمجرّدها بالقرآن، وإلى ما يتعلّق بأحكامه كمعرفة الناسخ والمنسوخ، والعام

---

(١) الفخر الرازي **مفاتيح الغيب**. جـ ١١، ص ٢.

(٢) المصدر نفسه. جـ ٢٣، ص ١٩٦.

(٣) الفخر الرازي: **مفاتيح الغيب**. (ط. م)، جـ ٢، ص ٨٧.

والخاص، والنص والظاهر[1].

وقد اشتمل القرآن على نوعين من الآيات. فهناك الآيات الواردة في أحكام الشريعة، وهي أقل من ستماية آية. وأما البواقي فتتعلّق بالمسائل العقائدية في بيان التوحيد والنبوّة والرد على عبدة الأوثان وأصناف المشركين[2].

ومن المعروف أن تأويل الآيات المتعلقة بالمسائل العقائدية أبعد في صدر الإسلام، في حين سمح النظر في الآيات المتعلقة بالأحكام. وهذا الأمر أدّى إلى القياس والاجتهاد الفقهي لأن «الوقائع المتجدّد لا توفي بها النصوص»[3]. ومن أصحاب هذا الرأي ابن عبد البر (ت ٤٦٣ هـ) قديماً، والدكتور علي سامي النشار في يومنا هذا. يقول ابن عبد البر: «ونهى السلف عن الجدل في الله، وفي صفاته، وأما الفقه فقد أجمعوا على الجدال فيه، لأنه يحتاج فيه إلى رد الفروع إلى الأصول للحاجة إلى ذلك وليس الاعتقادات كذلك»[4].

ويقول النشار: «زهد المسلمون الأوائل في أي بحث يتناول مسائل الميتافيزيقيا. وقد رأوا أنّ طبيعة علمهم الذي رسمه القرآن لهم هو تحقيق الأفعال الإنسانية، وتجنّب المسائل العقائدية الجدلية. وقد سيطرت على معظم الصحابة هذه النزعة العملية التي تنـأى عن البحث في الشيء في ذاته»[5].

وهذان القولان يكشفان عن اتجاه سائد يرمي إلى تأخير ظهور علم الكلام إلى ما بعد احتكاك العرب بالأعاجم ـ الأمر الذي يعترض عليه الإمام الفخر كما سنرى[6]. ومهما يكن فمن الواضح من هذه الأقوال أن قبول الشريعة من القرآن، خضع منذ عهـد الصحابـة، لأمرين: الأول يتعلق بالمسائل العقائدية الإيمانية وأمر معرفتها متروك للوحي، أو المصدر الإلهي، دون أن يكون للعقل فيه أي مجال للإستزادة. والثاني يتعلق بالمسائل التشريعية أو الفقهية، وهنا نستطيع أن نتبيّن بدايات النظر العقلي في الاجتهاد. وقد برز ذلك في تطبيق الأصول التي استكملت بطريق الوحي، ثم تطبيق هذه الأصول على الفروع، والذي أدّى إلى القياس.

---

(١) الغزالي: **إحياء علوم الدين**. طبعة دار المعرفة ـ بيروت بدون تاريخ. جـ ١، ص ١٧.

(٢) الفخر الرازي: **مفاتيح الغيب**، جـ ٢، ص ٨٨.

(٣) ابن خلدون: **المقدمة**. (ط. م)، ص ٤٣٩.

(٤) ابن عبد البر: **جامع بيان العلم وفضله** ـ طبعة المنيرية ـ القاهرة، بدون تاريخ. ص ١٥٣.

(٥) د. علي سامي النشار: **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**. دار المعارف بمصر سنة ١٩٧٧ ط. سابعة، جـ ١، ص ٥٩.

(٦) تناولنا رأي الفخر في هذه المسألة في الركن الثاني الفصل الثالث.

ولقد أدّى الوقوف على الأحكام الشرعية في القرآن إلى ظهور نزعتين في التفسير: التفسير بالمأثور والتفسير بالرأي. ولكن سرعان ما تخطى المفسرون البحث في الأمور الفقهية وانتقلوا إلى الخوض في الأمور العقائدية ضمن هذين الاتجاهين.

التفسير بالمأثور:

- **شرح المعنى:** المقصود بالتفسير بالمأثور أو بالمنقول ذلك الذي يستند إلى الآثار المنقولة عن الرسول والصحابة والتابعين حول معرفة الناسخ من المنسوخ وأسباب النزول ومقاصد الآيات[1].

وهذا النوع من التفسير يستبعد الخوض في موضوعات العقيدة واستخدام الرأي الشخصي. والمعتبر لدى أصحاب التفسير ما ورد في الآية: ﴿**هو الذي أنزل عليك الكتاب، منه آيات محكمات هنَّ أمّ الكتاب وأخر متشابهات، فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة، وابتغاء تأويله، وما يعلم تأويله إلاّ الله والراسخون في العلم**﴾.

وهؤلاء يضعون العلم في «مقابل الرأي». وينقل الطبري حديث الرسول: «**من قال في القرآن برأيه أو بما لا يعلم فليتبوأ مقعده من النار**»[2]. وينقل حديثاً آخر: «**من قال في القرآن فأصاب فقد أخطأ**»[3]. فالمعتبر من «العلم» ليس تلك الأمور التي تكون نتيجة للتفكير الشخصي، وإنّما هو - فقط - ما يرجع إلى علم النبي نفسه، أو علم أصحابه[4]. ويرى الطبري أن من قرأ القرآن ثم لم يفسره كان كالأعمى أو كالأعرابي[5]. وفي ذلك إشارة إلى ضرورة التفسير وحصره فيمن هم أهل لهذا العمل. وكان أكثر المشتغلين بالتفسير بالمأثور عبد الله بن عباس ابن عم الرسول وجد الخلفاء والعباسيين، وأخذ عنه مجاهد (ت١٠٢ هـ) وعكرمة (١٠٥ هـ)، وهذا الأخير هو مولى ابن عباس[6]. ومن المفسرين بالمأثور لاحقاً محمد بن جرير الطبري (ت٣١٠ هـ)، وابن عطية الأندلسي(ت ٥٤٦ هـ)

---

(١) ابن خلدون: **المقدمة**. (ط. م)، ص ٤٣٩. والسيوطي: **الدر المنثور في التفسير بالمأثور**. طبعة دار المعارف - بيروت. جـ ١، ص ٢.

(٢) الطبري: تفسيره بعنوان: **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**: دار المعارف بمصر ١٣٧٤ هـ جـ ١، ص٢٧.

(٣) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(٤) المرجع نفسنه، الصفحة ٢٦.

(٥) الطبري: تفسيره بعنوان: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ص ٢٨.

(٦) أثبت في تفسيره على هامش «الدر المنثور في التفسير بالمأثور» للسيوطي في طبعة دار المعرفة - بيروت.

والقرطبي (ت٦٧١ هـ). ونكتفي الآن بذكر أهم مميزات تفسير الطبري.

تفسير الطبري: يعتبر «جامع البيان» في تفسير آي القرآن للطبري نموذج التفسير بالمأثور نظراً لقيمته العالية. يقول جولدتسيهر عنه: «كان نقطة التحول، والحجر الأساسي بعد ذلك»(١). ويعد تفسيره دائرة معارف غنية في التفسير بالمأثور. ونظراً لأهميته يقول الإسفراييني: «لو سافر رجل إلى الصين حتى يحصل كتاب تفسير محمد بن جرير لم يكن ذلك كثيراً»(٢).

ومميزات تفسير الطبري الأساسية والتي حددت طريقة التفسير بالمأثور هي:

ـ **سلطان الإجماع**: أعطى الطبري لإجماع الأمة سلطاناً كبيراً(٣). ولم يكن أخذه بالروايات المروية عن العلماء المعتبرين آلياً ولكنه فعل ذلك بروح نقدية. يقول في مجاهد: «وأما ما قاله مجاهد في تأويل ذلك فلا وجه له»(٤). ويقول في موضع آخر: «وما ذكر هنا عن مجاهد لا معنى له، وفساد رأيه لا شك فيه».

القراءات: من الواضح تسامح الطبري فيما يتعلق بالقراءات المتعددة، مادامت هذه القراءات المختلفة لا تمس بالمعنى. إلا أنه يفضل الأخذ بالقراءة المعروفة. يقول من تفسير سورة البقرة (آية ٥١) حول قراءة ﴿**واعدنا موسى أو وعدنا موسى**﴾: «الصواب عندنا في ذلك من القول قراءتان قد جاءت بهما الأمة .. وليس في القراءة بأحدهما إبطال معنى الآخر»(٥).

ـ **تقديم المنقول على المعقول**: يرى الطبري أن تأويل آيات القرآن وبخاصة المحكم منها «لا يجوز لأحد القول فيه إلا بيان رسول الله ﷺ له بتأويله بنصّ منه، أو بدلالة قد نصبُها دالة أمته على تأويله»(١). وفي ذلك إشارة إلى عدم أعمال العقل في فهم كل آيات القرآن.

ـ **اللغة والشعر**: علوم البيان والشعر من الأدوات المعتبرة في الكشف عن المعاني الواردة في القرآن. وهو يرجع إلى المنسوبين إلى العلم بلغات العرب، من كوفيين

---

(١) جولد تسيهر: **المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن**. (ط. م)، ص ٨٦.
(٢) انظر ياقوت الجموي: معجم الأدباء، طبعة مرجيلوث. جـ ٦، ص ٤٢٤.
(٣) الطبري: **التفسير**. (ط. م)، جـ ٩٦، ١٣٤. وجـ ٢ ص ٢٧٠.
(٤) المرجع نفسه. جـ ١، ص ١٣٠.
(٥) الطبري: **التفسير**. (ط. م) جـ ١، ص ١١٥.
(٦) الطبري: **التفسير**. جـ ١، ص ٢٦.

وبصريين كمرجع موثوق به[1]. ويتبع ابن عباس في الرجوع إلى شواهد من الشعر العربي دون تمييز بين شعراء الجاهلية، وشعراء صدر الإسلام، وشعراء بني أمية[2]. ومن الواضح أنّ معرفة الطبري بالعلوم اللغوية والاختلافات بين المدرستين النحويتين ـ الكوفة والبصرة ـ ومعرفته بالشعر، لا تقل أهمية عن معرفته بالدين والتاريخ. وهو في بعض الأحيان يرجع إلى اللغة والشعر لتصحيح القراءات[3].

ـ أكثر من **الاعتماد على مراجع يهودية الأصل** مثل كعب الأحبار ووهب بن منبه وغيرهم فيما يتعلق بالإسرائيليات[4]. الأمر الذي دفع ابن خلدون إلى انتقاد أصحاب التفسير بالمأثور لعدم تدقيقهم في هذه الروايات[5].

إلا أن تقيُّد الطبري بالمأثور وعزوفه عن التفسير العقلي، لم يمنعه من اتخاذ بعض المواقف من المسائل العقدية. ومن ذلك مكافحته تعاليم القدرية، ومجادلته للمتكلمين في معنى رؤية الله المادية، ومعارضته التفسير العقلي المعتزلي[6].

٥ ـ التفسير العقلي:

أ ـ المقصود بالتفسير العقلي: ارتبط التفسير العقلي أو التنزيهي ارتباطاً وثيقاً بفرقة المعتزلة التي قدمت العقل على النقل في فهم الشريعة عامة والقرآن خاصة.

لقد حدث انشقاق على التفسير بالمأثور، دون أن يقصد ممثلو هذا الإنشقاق عن القدماء أن يكون تفسيرهم خطراً على الرواية والنقل. وكان عملهم، انطلاقاً من مبادىء ومثل دينية تصوروا بها، في إيمانهم بالألوهية، أنها ألوهية منزّهة وتحمل حقيقتها وقدرتها في نفسها. ونزعوا عن الألوهية كل الأفكار المادية التي لا تليق بها، ونزهوا الإله عن كل ما ينافي الوحدة والعدالة والحكمة. وأدّى سلوك المعتزلة المعارض للتصورات الدينية السائدة عن طريق النقل إلى ضرورة اجتماعهم في فرقة لمواجهة الآراء المأثورة بكل حرية واستقلال.

(١) المرجع نفسه: جـ١، ص ٦٠، ٦١، ٩٢.
(٢) يعتمد على أكثر شعراء هذه العصور.
(٣) انظر تفسيره لـ«مالك يومن الدين» في الفاتحة. المرجع نفسه، جـ١، ص ٥١، ٥٢.
(٤) الطبري: التفسير (جامع البيان). (ط. م)، جـ١، ص ٢١٩ ـ ٢٢١.
(٥) ابن خلدون: المقدمة. (ط. م)، ص ٤٤٠. ونشير هنا إلى أن ابن خلدون يشكك بالروايات التي ادخلها كعب ووهب وهما من اليهود ويرى أنه يتوجب على المفسر أن يدقق بروايات هؤلاء لأن فيها ما يسيء إلى الإسلام.
(٦) أبرز جولد تسيهر هذه المواقف في «المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن. (ط. م) ص ٩٤.

وكان على فرقة المعتزلة[1]. في سبيل مكافحة ودفع هجمات الخصوم أن تدعم تعاليمها على أسس دينية من نصوص القرآن. وكان عليها أن ترد حجج الخصوم وتضعف من قوتها من القرآن نفسه، وذلك عن طريق الحذق في تأويل الآيات واستخدامها في نصرة مذهبهم الخاص.

ويؤكد جولدتسيهر على أنّ معارضة إدراك الألوهية على أساس التشبيه الحسِّي لم تأخذ بدايتها لأول مرة في ظهور المعتزلة على نمط مدرسي. بل تمتد جذورها إلى عهد أقدم، وفي بيئة كان سائداً فيها مذهب التفسير بالمأثور. وكما أن فكرة حرية الإنسان واقتداره التي تمسك بها المعتزلة كانت لها جذورها عند القدريين السابقين لهم (في نهاية القرن الأول للهجرة). وكذلك فكرة نفي التشبيه (تشبيه الله بالإنسان) عند المعتزلة مسبوقة بآراء متفرقة من العصر القديم، عصر الصحابة. وهذا ما شجع المعتزلة على رفض الآراء السائدة في أمور أساسية بشكل واسع النطاق[2].

ويمكن القول أن الدور الذي لعبه المعتزلة لم يكن في شق الطريق إلى التفسير المجازي للعبارات الدالة على التشبيه. بل إن فضلهم يرجع إلى أنهم جعلوا هذه الطريقة تستوعب كل العبارات القرآنية الدالة على التشبيه. وكانت غايتهم من هذه الطريقة الحفاظ على كلام الله من مطاعن المتشككين بالإستناد إلى العقل.

ومن الخطأ القول أن المعتزلة خرجوا كلياً عن أهل الحديث وإطلاق العقل من أجل النقد الحر. فلقد كان الدافع وراء استخدامهم العقل في فهم آيات القرآن هو التقوى والصلاح ـ خصوصاً في بداية نشأتهم ـ ومن هنا كان التقاؤهم مع المفسرين بالمأثور. وخير دليل على ذلك ما ذكره الجاحظ عن أستاذه النظام (ت ٢٣١ هـ) الذي ينتقد معاصره من المفسرين قائلاً: «لا تسترسلوا إلى كثير من المفسرين، وإن نصبوا أنفسهم للعامّة، وأجابوا في كل مسألة. فإنّ كثيراً منهم يقول بغير رواية وعلى غير أساس. وكلما كان المفسر أغرب عندهم كان أحب إليهم، وليكن عندكم عكرمه، والكلبي، والسدي، والضحاك، ومقاتل بن سليمان، وأبو بكر الأصم وفي سبيل واحدة»[3].

والملاحظ أن النظّام يجعل أبا بكر الأصم ـ وهو من مشايخ المعتزلة المعاصرين

---

(١) مؤسس فرقة المعتزلة هو واصل بن عطاء (عاش من سنة ٨٠ هـ إلى ١٣١ هـ) وهناك من يرى ضرورة العودة في أصول المعتزلة إلى محمد بن الحنفية حفيد علي بن أبي طالب الذي كان له منتدى للمناقشات في المدنية. انظر عبد الرحمن بدوي: **مذاهب الإسلاميين**. دار العلم للملايين ـ بيروت، ١٩٧١ م. طبعة أولى، جـ ١، ص ٤٠.

(٢) جولد تسيهر: **المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن**، ص ١٠٢. ويقدم المؤلف في الصفحات التي تلي أدلة مستقاة من المناظرات المتعلقة برؤية الله والتفسير العقلي عن مجاهد وابن عباس والطبري.

(٣) الجاحظ: **كتاب الحيوان**. تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، جـ ١، ص ١٦٨.

للنظّام ـ إلى جانب من يعتبرهم من ممثلي التفسير بالمأثور. وهذا يدل على تأكيد النظّام على ضرورة تقييد تفسير القرآن بالرواية والنقل.

ولقد وردنا من المعتزلة تفسيرات عديدة أهمها: تفسير أبي بكر الأصم (ت ٢٤٠ هـ)، وتفسير محمد بن جرو الأسدي (ت ٣٨٧ هـ)، وأبو مسلم الأصفهاني (ت ٣٢٢ هـ)، وأبو يونس عبد السلام القزويني (ت ٤٨٣ هـ).

ويبقى تفسير الزمخشري وعنوانه: «الكشّاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل» النموذج الأمثل للتفسير العقلي المعتزلي.

ب ـ **تفسير الزمخشري**: اكتسب «كشّاف الزمخشري (ت ٥٣٨ هـ) أهمية خاصة لسببين: الأول: لأنه يجمع أقوال المعتزلة القدماء. والثاني: لأن الزمخشري استطاع أن يجعل من الكشاف تفسيراً معترفاً به من الأصدقاء والخصوم على السواء.

ويذكر الزمخشري في مقدمة «الكشاف» بأنه وضع الكتاب بناء على طلب جماعة من «أفاضل الفئة الناجية العدلية»[1]، وإلحاح عظماء الدين وعلماء العدل والتوحيد[2]. ولقد أفاض ابن المنير في تحقيق ما تضمّنه «الكشاف» من آراء اعتزالية في كتاب خاص[3].

ومن الأمثلة على اعتزال الزمخشري ما قاله في تفسير الآية ﴿**لعلّكم تتّقون**﴾[4]. «لعلها واقعة في الآية موقع المجاز لا الحقيقة، لأن الله عز وجل خلق عباده لتعبدهم بالتكليف، وركب فيهم العقول والشهوات، وأزاح العلّة في أقدارهم وتمكينهم، وهداهم النجدين، ووضع في أيديهم زمام الإختيار، وأراد منهم الخير والتقوى. . وهم مخيرون بين الطاعة والعصيان»[5].

هذا فيما يتعلق بقدرة الإنسان على الاختيار، وأما عن كون معرفة الحسن والقبح عقليين. فيقول الزمخشري في تفسير الآية: ﴿**ولم يصرّوا على ما فعلوا وهم يعلمون**﴾[6]. والمعنى ليسوا ممن يصرّون على الذنوب وهم عالمون بقبحها، وبالنهي عنها، وبالوعيد عليها، لأنه قد يعذر من لا يعلم قبح القبيح، وفي هذه الآيات بيان قاطع أن الذين آمنوا على

---

(١) الزمخشري: **الكشّاف**. طبعة دار المعرفة ـ بيروت. جـ ١، ص ١٨.

(٢) نفس المصدر، الصفحة نفسها.

(٣) الإمام ناصر الدين أحمد بن المنير: الإنصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال. وهو ملحق بكشاف الزمخشري. الطبعة مذكورة.

(٤) سورة البقرة. آية ٢٠.

(٥) الزمخشري. **الكشاف**. (ط. م)، جـ ١، ص ٢٣١.

(٦) سورة آل عمران الآية ١٣٥.

ثلاث طبقات: «متقون، وتائبون، ومصرُّون، وأن الجنة للمتقين والتائبين منهم دون المصرين، ومن خالف ذلك فقد كابر عقله وعاند ربه»[1].

وانسجاماً مع تركيزه على العقل، حارب الزمخشري البدع، والخرافات والسحر، ورفض القول بوجود الجن والكرامات، وغير ذلك من المسائل التي خالفت فيها المعتزلة سائر الفرق[2].

ولقد استطاع الزمخشري ببراعته، رغم انتمائه واعتزازه بمعتزليته أن يبعد نقمة الخصوم، ويحفظ لكتابه الرواج. ويعترف الفخر الرازي بحسن كلام الزمخشري ولطف تفسيره[3]. ورداً على سؤال: أي التفاسير أنفع لطلبة العلم؟ يجيب الإمام محمد عبده: «الكشاف»[4].

والسبب في إقبال الناس على كشاف الزمخشري يرجع إلى براعة الرجل في علمين مختصين بالقرآن وهما: علم المعاني وعلم البيان، وقدرته على استخدام هذين العلمين في معرفة أسرار بلاغة القرآن ودلائل إعجازه. ويتفق الشيخ محمد عبده وابن خلدون في التقليل من شأن خطر «الكشاف» على السنة عند من حصل ملكة المدافعة عنها[5].

والآن، بعد هذا العرض الموجز لنوعي التفسير من خلال أبرز علمين الطبري والزمخشري، تتبادر إلى الأذهان الأسئلة التالية: إلى أي صنف من هذين الصنفين ينتمي تفسير الإمام الفخر؟ وما الجديد الذي أتى به؟ وهل جاء حقاً خلافاً للمعتاد؟، هذا ما سوف نحاول الكشف عنه في دراستنا «لمفاتيح الغيب».

٦ ـ الأعمال التي مهّدت لمفاتيح الغيب

لقد كان للإمام الفخر محاولتان في تناول القرآن ككل، الأولى في «أسرار التنزيل وأنوار التأويل» وهذه المحاولة لم تكتمل. والثانية في «مفاتيح الغيب». هذا بالإضافة إلى أن

---

(١) الزمخشري. **الكشاف**. جـ ١، ص ٤٦٥.

(٢) لقد عكف جولد تسيهر على الكشف على جميع هذه المسائل في دراسته حول **«المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن»** (ط. م)، ص ١٣٥ والصفحات التي تلي.

(٣) الفخر الرازي: **مفاتيح الغيب**. (ط. م)، جـ ٧، ص ٥.

(٤) أثناء مقام الشيخ محمد عبده في لبنان يوم كان منفياً عن مصر سأله الشيخ رشيد رضا أي التفاسير أنفع طلبة العلم؟ فأجاب الإمام: الكشاف. فقال الشيخ رشيد رضا ولكن فيه كثيراً من نزعات الاعتزال؟ فأجاب الإمام: تلك مسائل معروفة لا تخفى على طالب التفسير الواقف على أقوال الفرق، ومذاهب السنة فيها. وردت هذه المناقشة في **«الأعمال الكاملة للشيخ محمد عبده»** المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت، ١٩٧٢. جـ ٤، ص ١٠، الهامش.

(٥) المرجع السابق، الصفحة نفسها. وابن خلدون: **المقدمة**. (ط. م)، ص ٤٤٠.

الإمام كان قد وضع عدة دراسات في جوانب متفرقة من مسائل القرآن. وتعتبر هذه الدراسات بداية نظر جدية بقضايا القرآن، وقد أحال إليها الإمام في مواضع كثيرة من «مفاتيحه». ونستطيع القول إن تفسيره الكبير - أي مفاتيح الغيب - جاء متمّماً ومكمّلاً لها.

ونحاول الآن أن نعرّف بهذه الدراسات والموضوعات التي تطرق إليها لنبيّن بالتالي استمرارية طريقته في «مفاتيح الغيب». فنتوقف عند «نهاية الإيجاز»، و«لوامع البيّنات»، و«تأسيس التقديس»، و«عصمة الأنبياء». ونعرض للقانون الذي تقيّد به في «أسرار التنزيل».

أ - «**نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز**»[1]: وتناول فيه مسألة إعجاز القرآن البياني. ويعتبر في هذا الكتاب أن علم البيان في أساس العلوم الدينية[2]. واهتمام الإمام الفخر بهذه المسألة يرجع إلى قناعته بأن الوجه المعقول في إعجاز القرآن هو فصاحته[3]. وهو يعتبر أن البحث في فصاحة القرآن هو في الحقيقة بحث «عن دلالة القرآن على صدق محمد ﷺ بالتفصيل والتحصيل»[4]. وبه يكون «الإرتقاء من حضيض التقليد إلى أوج التحقيق»[5]. ويشتمل الكتاب على مقدمة وجملتين وجعل المقدمة في فصلين، الأول في أن القرآن معجز، وأنّ الإعجاز في فصاحته، والثاني: في شرف علم الفصاحة. وجعل الجملتين مدار بحثه البلاغي.

ب - «**لوامع البيّنات في شرح أسماء الله الحسنى**»[6]: وميّز فيه الإمام بين الاسم والصفة[7]. وفي هذا الكتاب يقسم الفخر الصفات إلى سبعة أقسام: الحقيقية، والإضافية، والسلبية، والحقيقية مع إضافية، وحقيقية مع سلبية، وحقيقية مع إضافية، وحقيقية وسلبية، وحقيقية مع إضافية[8].

ج - «**عصمة الأنبياء**»[9]: النصح عن رسول الله وأنبيائه، والذبّ عن خلاصة خلقه

---

(١) تم طبع هذا الكتاب في مطبعة الآداب بالقاهرة سنة ١٣١٧ هـ. وعقد السيد ماهر مهدي هلال دراسة تحليلية لهذا الكتاب بعنوان: فخر الدين الرازي بلاغياً - منشورات وزارة الإعلام العراقية - بغداد ١٩٧٧ م.

(٢) الفخر الرازي: **نهاية الإيجاز**. (ط. م)، ص ٥.

(٣) المصدر نفسه، ص ٧.

(٤) المصدر نفسه، ص ٨.

(٥) المصدر نفسه، ص ٨.

(٦) طبع هذا الكتاب في مصر ١٣٢٣هـ. وذكره الفخر في «مفاتيح الغيب» (ط. م)، جـ ٢٢، ص ١٤.

(٧) الفخر الرازي: **لوامع البينات**، ص١٠.

(٨) المصدر نفسه، ص ٢٢ - ٢٤.

(٩) الكتاب عبارة عن رسالة صححها وعلّق عليها لأول مرة محمد منير الدمشقي وهو من علماء الأزهر سنة ١٣٥٥ هـ. ذكرها الفخر في «**مفاتيح الغيب**» جـ ٣، ص ١٩٣.

وأتقيائه، وإبانة ما أتى به أهل الحشو من إحالة الذنوب والجرائم [1] ويتناول في هذا الكتاب الدلائل الدالّة على عصمة الأنبياء والملائكة، ويستعرض القصص الواردة في القرآن.

د ـ «**أساس التقديس في علم الكلام**»[2]: وهو من الكتب المهمة التي تركها الإمام الفخر. وقد وقفه الإمام برمته لاستخدام النصوص القرآنية في علم الكلام. وهو من الشواهد على ما صار إليه التأويل مع المتكلّمين والمتأخرين المتأثرين بالمعتزلة والفلاسفة معاً. وقد قسم كتابه على أربعة أقسام: الأول في الدلائل على أن الله منزّه عن الجسمية، والثاني في تأويل المتشابهات من الأخبار والآيات، والثالث في تقرير مذهب السلف، والرابع في حكم ذكر المتشابهات.

وقد ضمن الإمام الفخر هذا الكتاب موقف المتكلّمين المتأخّرين الذين جوّزا التأويل. ويبدو في تأويلاته شديد الشبه بالمعتزلة ولكنه في القسم الثالث يذكر موقف السلف من غير أن يرده.

والطريقة التي سلكنها في تأليف هذا الكتاب هي عينها التي عهدناها في «المباحث المشرقية» و«المحصل». ففي بداية كل قسم يضع المقدّمات المعوّل عليها، ويورد فيها أقوال الفرق والمذاهب. ويتعرض بالنقد لفرق المعتزلة والفلاسفة وأصحابه والكرامية وأهل التشبيه وغيرهم.

وبالإضافة إلى هذه الكتب، يحيل الإمام في تفسيره على كتاب «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»[3]، و«المحصول في الأصول»[4].

فالإمام قد ضمن «مفاتيح الغيب» حصيلة ما توصل إليه في مباحثه السابقة. وفي مواضع كثيرة نكاد نجد في «المفاتيح» تكراراً حرفياً[5]، لمقاطع من هذه الكتب. والقارىء قد يستغني بمطالعة «مفاتيح الغيب» عن قراءة هذه المؤلّفات إلّا إذا رغب في الإستزادة.

هـ ـ «**أسرار التنزيل وأنوار التأويل**»[6]: ويقدّم فيه الإمام الفخر طريقة جديدة مخالفة

---

(١) الفخر الرازي: **عصمة الأنبياء**، ص ٢.

(٢) نشره مصطفى بابي الحلبي بمصر سنة ١٩٣٥ م. وذكره الإمام في **مفاتيح الغيب**، جـ ٢٧، ص ١٦

(٣) الفخر الرازي: **مفاتيح الغيب**، جـ ١٦، ص ٢٠٤.

(٤) المصدر نفسه: جـ ١٧، ص ٩، جـ ٢٢، ص ١٩٦، جـ ٢٣، ص ٩٤.

(٥) كما في موضوع **عصمة الأنبياء**. انظر **مفاتيح الغيب**. جـ ٣٠، ص ١٩٣، ١٩٤.

(٦) الفخر الرازي: **أسرار التنزيل وأنوار التأويل**. وقد وضعه الإمام الفخر باللغة الفارسية، وطبع سنة ١٣٠١ هـ. ورد ذكره في «الأربعين» (ط. م)، ص ١١٥.

بالكلية لطريقة المفسرين السابقين. ولعلّ الإمام قد أدرك خطورة عمله الجديد وما قد يثيره في زيادة نقمة خصومة الحنابلة والكرامية فأحجم عن إكماله. إلّا أننا نستطيع أن نتبيّن معالم طريقة الكتاب من خلال كلامه في «الأربعين في أصول الدين» حول «القانون الكلي» الذي اعتمده في «الأسرار».

يقول الإمام في «الأربعين»: . . فاعلم أن ههنا قانوناً كلياً، وهو إنّا إذا رأينا الظواهر النقلية معارضة للدلائل العقلية، فإن صدّقناهما معاً لزم الجمع بين النفي والإثبات، وإن كذّبناهما معاً لزم رفع النفي والإثبات. وإن صدقنا الظواهر النقلية وكذبنا الشواهد العقلية القطعية، لزم الطعن في النقلية أيضاً. لأن الدلائل العقلية أصل للظواهر النقلية. فتكذيب الأصل لتصحيح الفرع يفضي إلى تكذيب الأصل والفرع معاً. فلم يبق إلّا أن تصدق الدلائل العقلية، وتشتغل بتأويل الظواهر النقلية، أو يفوض علمها إلى الله. وعلى التقديرين فإنه يظهر أن الظواهر النقلية لا تصلح معارضة للقواطع العقلية. فهذا هو القانون الكلّي في هذا الباب، ومن أراد الاستقصاء في تأويل الظواهر الواردة في القرآن والأخبار فعليه بكتاب «أسرار التنزيل وأنوار التأويل»[1].

فكلام الإمام في «الأربعين» يعطينا صورة عن مضمون كتاب «أسرار التنزيل»، وعن كيفية فهمه لعملية تأويل الآيات القرآنية قياساً على الأدلّة العقلية القطعية. كما وإنّ النص يكشف عن مدى تأثّر الإمام الفخر بالمعتزلة في جعله العقل مقياس العلم الديني ومحكه.

لقد عدل الإمام في «الأسرار» عن «موقف السلفيين» الذين ينفرون من التأويل ويلجاؤون إلى التفويض[2]. وعدوله عن هذا الموقف لا يعني إنكاره، وذلك واضح في قوله: «أو يفوّض علمها ـ ظواهر الآيات ـ إلى الله». ومن الواضح خروجه عن الأشاعرة المتقدّمين الذين اجتهدوا في تجنب الظاهرية القديمة، ولكنهم أبوا أن يتّخذوا العقل معياراً للعلوم الدينية. فالإمام يدعو إلى ضرورة تصديق الظواهر النقلية قياساً على الأدلّة العقلية القطعية.

غير أن كلام الإمام، اعتبار العقل ودوره في تصديق الظواهر النقلية، يجب ألّا يعني انسياقه التام مع المعتزلة في استقلالية العقل. وسوف نبيّن فيما بعد، من خلال تحديد منطلقات الإمام الفكرية في طلب اليقين، احتياج العقل إلى نور الإيمان والهداية[3].

(١) الفخر الرازي: الأربعين. (ط. م)، ص ١١٥.

(٢) ينسب هذا الموقف إلى مالك. راجع السنوسي: المقدمات ـ طبعة لوسياني، الجزائر ١٩٠٨ م، ص ١٣٢ ـ ١٣٥.

(٣) يقول الإمام: «انه هو ـ الله ـ الذي تفضل على عباده بالإيمان والهداية والمعرفة، وهذه الصفات هي من جنس الأنوار». انظر مفاتيح الغيب جـ ١، ص ١٢٢.

وسنرى أيضاً في الفصل المتعلّق «بالنظر والعلم»، أن رأي الإمام الفخر في العلاقة بين النظر والعلم مخالف لرأي المعتزلة وأصحابه الأشاعرة المتقدّمين.

ونخلص إلى القول من استعراضنا الموجز للمؤلّفات السابقة «لمفـاتيح الغيب» أن الإمام قد أبدى اهتماماً خاصاً بجمع الآيات القرآنية وتناولها من حيث تعلّقها بقضايا علم الكلام الكبرى. وهذا المنحى سوف يستمر في «مفاتيح الغيب». واستمرارية هذا المنحى لا يرجع إلى رغبة الإمام الفخر الذاتية وإنّما إلى حقيقة موضوعية. فهو يرى أنّ الآيـات المتعلّقة بالتوحيد هي الأشرف والأكثر عدداً. فالآيات المشتملة على علم الأصول وبراهينه «أشرف من الآيات المشتملة على المطالب الفقهية»[1]. ثم أنّ الآيات في الأحكام الشرعية «أقل من ستماية آية وأما البواقي ففي بيان التوحيد والنبوّة والرد على عبدة الأوثان وأصناف المشركين»[2]. وإخراج الإمام الفخر للآيات القرآنية والنظر فيها بحسب موضوعات وقضايا سوف يساعد على الغوص إلى الأسس والمفاهيم والمفاتيح المؤدّية إلى فهم الغيب الإلٰهي كما تجلّى في كلامه الموحى. وهو ما سوف يسعى إليه في «مفاتيح الغيب».

٧ ـ مفاتيح الغيب:

لقد أثار كتاب «مفاتيح الغيب» ضجة كبير لم يثرها أي كتاب من جنسه. فالكتاب مميّز في غايته وطريقته في التعاطي مع كلام الله وموضوعاته وقضاياه. وآراء الباحثين للفكر العربي الإسلامي مختلفة ومتعارضة حول قيمته ومقاصده. فهناك من تحمّس له، وهناك من تحمّس عليه. والظاهرة الملفتة للإنتباه أن أكثر المتحمّسين عليه هم أصحاب الإمام الفخر في العقيدة والمذهب.

وسوف نعرض في البداية بعض الآراء والأحكام التي أطلقت على «مفاتيح الغيب» وننتقل بعذ ذلك إلى التعريف بالكتاب وتحديد الفترة الزمنية التي ألّف فيها. ونحاول بالتالي الكشف عن غاية الإمام من وضعه، وكيف تجلّت هذه الغاية. وغايتنا من ذلك كلّه تقديم مدخل إلى قراءة هذا المؤلّف الضخم.

أ ـ بعض الآراء في مفاتيح الغيب: يرى ابن تيمية في تفسير الفخر «كل شيء إلاّ التفسير». ويرد عليه تاج الـدين السبكي بقولـه: «إنّ التفسير الكبيـر فيه «كـل شيء مع التفسير»[3]. أما ابن خلكان فيرى أنّ الإمام الفخر قد جمع في «مفاتيح الغيب» «كل غريب

(١) الفخر الرازي: مفاتيح الغيب. (ط. م)، جـ ٢، ص ٨٨.
(٢) نفس المصدر، نفس الصفحة.
(٣) انظر الصفدي الوافي بالوفيات. (ط. م)، جـ ٤، ص ٢٥٤.

وغريبة»[1]. ويؤكّد طاش كبرى زاده على أن الإمام الفخر صنف تفسيره بعد أن التحق بالصوفية وصار من أهل المشاهدة[2].

بغض النظر عن مواقف أصحاب هذه الأحكام من تجربة الإمام الفخر نجدها متّفقة حول اشتمال «مفاتيح الغيب» على أشياء لا عهد لا حد بها في كتب التفسير المعروفة[3] فالتقييم مبني على مفهوم سائد للتفسير من غير التفات إلى ما صار إليه هذا العلم مع الإمام الفخر نفسه. فما هو الجديد الذي جاء به الإمام في تفسيره؟

لعلّ الشيخ محمد عبده قد أوضح بصراحة السبب في خروج الإمام الفخر عن المألوف في تفسيره. يقول: «فقد زاد الفخر الرازي صارفاً آخر عن القرآن بما أورده في تفسيره من العلوم الرياضية والطبيعية وغيرها من العلوم الحادثة في الملّة على ما كانت عليه في عهده كالهيئة الفلكية اليونانية وغيرها»[4]. فطعن الشيخ محمد عبده بطريقة الإمام الفخر يرجع إلى إدخال هذا الأخير في تفسيره، مسائل من العلوم اعتبرت دخلية على الملّة. وكلام الشيخ محمد عبده يظهر عدم رضاه عن طريقة الإمام الفخر.

وأما الدكتور خليف فيجد في «مفاتيح الغيب» مباحث لغوية وكلامية وفلسفية «إلاّ أن النزعة الكلامية هي الغالبة عليه في التفسير، كما غلبت عليه في التأليف»[5].

ويتفق عبد العزيز المجذوب مع الدكتور خليف في الرأي حول تعدّد المباحث في التفسير وتنوّعها. ويرى أنّ التفسير الكبير مجموعة كتب لا مجرّد كتاب. «فهو كتاب فقه على اختلاف مذاهبه ومسائله، وهو كتاب كلام وفلسفة، حوى كل مذهب ونحلة، وهو كتاب علم كوني، به تصوير الأفلاك وتشخيص الأجسام، ودرس الحيوانات وما عدا ذلك من كل ما وصل إليه العلم، وهو كتاب أخبار وأدب وتصوّف»[6].

من الواضح أنّ جميع هذه الآراء ـ بغض النظر عن خلفياتها الفكرية ـ متفقة على

---

(١) ابن خلكان: **وفيات الأعيان**. (ط. م). جـ٣، ص ٣٨١.

(٢) طاش كبرى زاده: **مفتاح السعادة**. (ط. م)، جـ١، ص ٤٥٠.

(٣) انظر ما سبق ذكره على نوعي التفسير: التفسير بالمأثور، والتفسير بالمعقول.

(٤) الشيخ محمد عبده: **تفسير المنار**. دار المنار ـ مصر ١٩٤٧ م طبعة ثانية، جـ ١، ص ٧. ونشير هنا إلى أن موقف الشيخ محمد عبده من الإمام الفخر شبيه بموقف ابن خلدون فلم يغفل اهتمام الفخر «بالكلام في أصول العقائد ومقارعة الزائفين ومحاجة المختلفين». انظر «**الأعمال الكاملة**» (ط. م)، جـ ٤، ص ١٠.

(٥) خليف: فخر الدين الرازي. (ط. م)، ص ٤٢.

(٦) عبد العزيز المجذوب: **الرازي من خلال تفسيره** ـ الدار العربية للكتاب ـ ليبيا ـ تونس ١٩٧٦ م، ص ٢٢. وهذه الدراسة هي الوحيدة التي عثرت عليها لتفسير الإمام الفخر.

اشتمال تفسير الإمام الفخر على أمور جديدة لا علاقة لها بالتفسير.

لسنا نريد الآن أن نبيّن الصواب والخطأ في مجمل هذه الأحكام على تجربة الإمام الفخر الجديدة في التفسير. إذ أنّ الحكم على طريقة الإمام يجب أن ينطلق من مفهومه الخاص للتفسير ومنزلته في العلوم الدينية.

فالإمام قد تنبّه إلى خروجه عن المألوف. وكان يدرك تمام الإدراك بأنّ الإكثار من علم الهيئة والنجوم في تفسير القرآن على خلاف المعتاد. ويرد على الذي عاب عليه طريقته فيقول: «إنّك إذا تأمّلت في كتاب الله حق التأمّل لعرفت فساد ما ذكرته»[1] . وهو يرى أن الاعتقاد في شرف القرآن يكون بطريق الوقوف على دقائقه على سبيل التفصيل والتعيين، وأنّ كل «من كان وقوفه على دقائق ذلك الكتاب ـ القرآن ـ ولطائفه أكثر، كان اعتقاده في عظمة المصنف ـ الله ـ وجلالته أكمل»[2].

لقد توقّع الإمام الفخر الانتقادات التي تثيرها طريقته وعرف أن تفسيره «على خلاف المعتاد»، وتجرد للدفاع عن نفسه. ويدافع عن منحاه الجديد بانتقاده الذين اقتصروا في التفسير على النواحي اللغوية والأخبار وأغفلوا ما في كتاب الله من علم هيئة ونجوم وغيرها للاستدلال على العلم والقدرة الإلْهيّتين، يقول: «إنّه تعالى إنما أنزل هذا الكتاب ـ القرآن ـ لهذه الفوائد والأسرار، لا لتكثير النحو الغريب والاشتقاقات الخالية عن الفوائد والحكايات الفاسدة»[3].

ب ـ التعريف بمفاتيح الغيب: اشتغل الإمام الفخر بتأليف تفسيره الكبير على فترات متقطّعة. وأنهى قسماً كبيراً منه قبل استقراره في هراة. ولسنا نعرف متى وأين قام بتفسيره سورة الفاتحة التي أفرد لها الجزء الأول بكامله. ولا نعرف أيضاً متى انتهى من تفسير سورة البقرة. وأوّل تاريخ نقع عليه في نهاية سورة آل عمران حيث يقول: «تمّ تفسيرها أول ربيع الآخر سنة خمس وتسعين وخمسماية»[4]. من غير ذكر المكان. وفرغ في العام نفسه من تفسير سورة النساء[5]. ويذكر أنه أنهى تفسير سورة الأنفال سنة إحدى وستماية في قرية يقال لها بفدان[6]. وفي نفس العام أنهى تفسير سورة التوبة وسورة هود ويوسف، والرعد.

---

(١) النص الحرفي هو التالي: ربما جاء بعض الحمقى الجهال وقال: إنك أكثرت في تفسير كتاب الله من علم الهيئة والنجوم وذلك على خلاف المعتاد، فيقال لهذا المسكين:
أنك لو تأملت. . مفاتيح الغيب. (ط. م)، جـ ١٤، ص ١٢١.

(٢) المصدر نفسه: جـ ٢٢، ص ١٤.

(٣) الفخر الرازي: مفاتيح الغيب، جـ ١٤، ص ١٢٢.

(٤) المصدر نفسه، جـ ٩، ص ١٥٦.

(٥) المصدر نفسه، جـ ١١، ص ١٢٢.

(٦) المصدر نفسه، جـ ١٥، ص ٢١٤.

وانتهى من تفسير سورة إبراهيم في أواخر شعبان سنة إحدى وستماية في صحراء بغداد. وتمّ تفسير سورة الإسراء شهر محرّم في بلدة غزنين(١). وفي السنة التالية فرغ من تفسير سورة الكهف، وفي غزنين أيضاً(٢).

وفي سنة ثلاث وستماية، وبعد استقراره في هراة تفرّغ لإكمال ما تبقّى من السور، وقد بقي له من العمر ثلاث سنوات. وآخر تاريخ نقع عليه في آخر سورة الفتح وهو السابع عشر من شهر ذي الحجة ثلاث وستماية من الهجرة.

ونستطيع من خلال التواريخ الواردة في نهاية السور وأسماء الأمكنة أن نسجّل بعض الملاحظات.

لقد استغرق تأليف «مفاتيح الغيب» فترة زمنية لا تقلّ عن ثماني سنوات، وهي الفترة الممتدة ما بين سنة ٩٩٥ وسنة ٦٠٣ هـ. وإذا أضفنا إلى هذه الفترة المدة التي احتاجها في إستنباط علوم سورة الفاتحة والتي شغلت الجزء الأول بكامله، وتفسير سورة البقرة وهي أطول سور القرآن وشغلت حوالي ثلاثة أجزاء، والفترة التي احتاجها لتأليف الأجزاء الثلاث الأخيرة، تكون المدة لا تقل عن العشر سنوات. وهكذا يكون الإمام قد أفنى السنوات العشر الأخيرة من حياته في تأليف تفسيره

وظاهر أنّ الإمام الفخر قد ألّف الكتاب على فترات متقطعة وفي أماكن مختلفة. فالمدة التي تفصل ما بين تفسيره سورة النساء، وتفسير سورة الأنفال هي ست سنوات (٥٩٥ ـ ٦٠١ هـ). وتنقلاته ما بين بفدان وصحراء بغداد وغزنين وهراة لم يثنه عن تأليف كتابه.

ومن الملاحظ أنه قد تفرغ في هراة التي أمضى فيها بقية عمره لإتمام تفسير ما تبقى من السور بنشاط كبير. ففي عام واحد (٦٠٣ هـ) فرغ من تفسير «سورة الصفات»(٣) و«الزمر»(٤). وفسر سورة «فصلت السجدة» (٥٤ آية) في يومين(٥)، وسورة «الشورى» (٥٣ آية) فسرها في يومين أيضاً(٦) ، وسورة الزخرف (٨٩ آية) فسرها في ثلاثة أيام(٧) ، وسورة الدخان أنهاها في ليلة واحدة (٨) .

---

(١) المصدر نفسه، جـ ٢١، ص ٧٢.
(٢) المصدر نفسه، جـ ٢١، ص ١٧٦.
(٣) الفخر الرازي: مفاتيح الغيب، جـ ٢٦، ص ١٧٣.
(٤) المصدر نفسه، جـ ٢٧، ص ٩٢.
(٥) المصدر نفسه، جـ ٢٧، ص ١٤٠.
(٦) المصدر نفسه، جـ ٢٧، ص ١٩١.
(٧) المصدر نفسه، جـ ٢٧، ص ٢٣٥.
(٨) المصدر نفسه، جـ ٢٧، ص ٢٥٥.

وهناك شكوك حول نسبة «مفاتيح الغيب» كلّه إلى الإمام الفخر. فقد جاء في «وفيات الأعيان» أن الفخر مات ولم يكمل تفسيره[1]. ويؤكد حاجي خليفة[2] على أن الفخر إنما بلغ في تفسيره إلى سورة الأنبياء، وإن من أكمل التفسير رجلان: الأول شمس الدين الخيوبي تلميذه (ت ٦٣٧ هـ)، والثاني القمولي (ت ٧٢٨ هـ). ويشير ابن أُبَيّ أصيبعه إلى أن الفخر ترك كتابه بدون أن يتمه، وأكمله من بعده الخيوبي قاضي دمشق[3]. ويذهب الصفدي[4] إلى القول بأن الإمام الفخر أكمل تفسيره على المنبر املأً.

وسبب الإشكال في صحة نسبة «مفاتيح الغيب» بكليته إلى الإمام الفخر، يعود إلى بعض العبارات الواردة في آخر السور وتشعر بأن المؤلف غيره. فقد ورد في تفسير الآية ﴿**جزاء بما كانوا يعلمون**﴾ (الواقعة ٣٤): «وشيء من هذا[5] رأيته في كلام فخر الدين الرازي رحمه الله بعدما فرغت من كتابة هذا». . . وورد في الصفحة التالية: «المسألة الأولى ـ أصولية ذكرها الإمام فخر الدين رحمه الله في مواضيع كثيرة ونحن نذكر بعضها»[6].

وأبرز المشتغلين في تصحيح نسبة الكتاب كله إلى الإمام الفخر هو الشيخ محمد الفاضل بن عاشور الذي عرض القوادح ورد عليها بالتفصيل في دراسة له بعنوان: «التفسير ورجاله». وقد خلص إلى النتيجة التالية: «أنّ الرازي لما انتصب في آخر حياته لتصنيف التفسير تمكّن من إخراج شيء منه في تحريره النهائي وبقي شيء في الأمالي والمسودات بيد بعض تلاميذه. فأقبل على تصنيفه وتحليله وألحق ذلك الفرع بالأصل. فالكتاب بروحه هو للرازي كله، وبتحريره هو من وضعه في الأول ووضع تلميذه الخيوبي في الآخر»[7].

والنتيجة التي وصل إليها ابن عاشور لا تتعارض مع ما ذهب إليه الصفدي، وهي الأدنى إلى الحق. فمن الواضح أن الأسلوب والطريقة في معالجة الآيات واحدة في الكتاب كله.

ج ـ الغاية من تأليف الكتاب: القرآن معجزة النبي محمد الأهم. وفي فصل خاص

---

(١) ابن خلكان: **وفيات الأعيان**. (ط. م)، جـ ١٣، ص ٣٨١.
(٢) حاجي خليفة: **كشف الظنون**. (ط. م)، جـ ٢، ص ١١٩٥.
(٣) ابن أبي أصيبعة: **عيون الأنباء**. (ط. م)، جـ ٢، ص ١٧١.
(٤) الصفدي: **الوافي بالوفيات**. (ط. م)، جـ ٤، ص ٢٥٤.
(٥) الفخر الرازي: **مفاتيح الغيب**. جـ ٢٩، ص ١٥٥.
(٦) المصدر نفسه، جـ ٢٩، ص ١٥٦.
(٧) محمد الفاضل بن عاشور: **التفسير ورجاله**: دار الكتب الشرقية ـ تونس ١٩٧٢ . ط ٢٠، ص ١٢٧.

عن النبوَّة يؤكد الإمام على أن نبوة محمد مبنية على كون القرآن معجَّزاً[1]. ويشدد على فساد مذهب التعليمية الذين جعلوا معرفة الله مستفادة من معرفة الرسول، وقول الحشوية الذين يقولون لا تحصل معرفة الله إلّا من القرآن والأخبار[2]. فالإيمان بالله بنظر الإمام هو أصل الإيمان بالشرائع، «فمن لا يعرف الله استحال أن يعرف نبياً أو كتاباً»[3]. وقد أعطي الإنسان قوته العقلية النظرية ليعرف بها الحق لذاته والخير لأجل العمل به[4]. ومتى عرف الإنسان ربه، عرف أن القرآن كلام الله، لأنه بين بفصاحته أنـه من كلام الله دون كـلام العباد. وتبين صدق نبوة محمد، وكيفية التخلص من شبهات أهل الضلال[5] ﴿**فالقرآن هدى ورحمة للمؤمنين**﴾ (الآية). وذلك لأن المتأمل في القرآن يجد فيه من الدلائل العقلية على التوحيد والحشر والنبوة وشرح صفات الله تعالى ما لا يجـده في شيء من الكتب. ووجد فيه الشرائع المطابقة للعقول والموافقة لها[6]. وهكذا يكون القرآن هداية وضمانة لصدق ما في العقول. وهو النور الذي يبيِّن الطريق[7] إلى الحق.

هذا باختصار رأي الإمام بالقرآن. وإنطلاقاً من قناعته «بأن البصيرة لا بد فيها من أمرين: من سلامة حاسة العقل ومن طلوع نور الوحي والتنزيل»[8]، كان لا بد له من البحث عما في العقل السليم بضوء نور الوحي. فالإنسان خلق للمعرفة[9]، وهو مـدعو للتفكـر والتأمُّل والتدبُّر والتروِّي لطلب معرفة الأشياء كما هي عرفاناً حقيقياً[10]. وأشرف المعارف وأكملهـا معرفـة ذات الله وصفاتـه وأفعالـه وأحكامـه[11]. وإذا كانت معـرفة حقيقـة الله المخصوصة غير ممكنة، فمن الممكن معرفته بإثاره وأفعاله[12]. فكل ما سوى الله وجوده، وآيات صفاته ووحدانيته، ومن الممكن للإنسان أن «يطلع على بعض هذه الآيات ويتوسَّل بمعرفتها إلى معرفة الله تعالى»[13].

---

(١) الفخر الرازي: **مفاتيح الغيب**، جـ ٢٢، ص ١١٥.
(٢) المصدر نفسه، نفس الصفحة.
(٣) المصدر نفسه، جـ ٤، ص ٨٣.
(٤) المصدر نفسه، جـ ٨، ص ٥٤.
(٥) المصدر نفسه، جـ ٢٤، ص ٢٢٤.
(٦) الفخر الرازي: **مفاتيح الغيب**. جـ ٢٤، ص ٢١٦.
(٧) المصدر نفسه: جـ ١٣، ص ٧٨.
(٨) المصدر نفسه: جـ ١٣، ص ١٧٢.
(٩) المصدر نفسه: جـ ٢٨، ص ٦٦.
(١٠) المصدر نفسة: جـ ١٥، ص ٧٥.
(١١) المصدر نفسه: جـ ١٣، ص ٨٠.
(١٢) الفخر الرازي: **مفاتيح الغيب**، جـ ٩، ص ١٣٧.
(١٣) الفخر الرازي: جـ ١٣، ص ٣.

فهذه العبارات تجعلنا نتلمّس ملامح سعى جاد إلى تحصيل معرفة حقيقية أداتها عقلية طبيعية، أما موضوعها ونورها فيأتيانها من الوحي الإلهي. فهو يتقدم بخطى عقلية ليدرك الله بطريق الإعتبار والإستدلال[1]. ولكنه يسعى إلى إدراكه تعالى على الوجه الذي أوحى له عن ذاته في غيب ألوهيته ووحدانيته وهنا تكمن أهمية تفسير الفخر وفرادته في تناول كلام الله الموحى.

فنحن في «مفاتيح الغيب» أمام تفسير جديد في غايته ومنطلقات صاحبه وطريقته في عرض القضايا ومعالجتها. وإذا وفقنا إلى الكشف عن حقيقة تجربة الإمام الفخر نستطيع عندئذٍ فهم دور ردود الفعل التي أثارها الكتاب.

ففي صفحات «مفاتيح الغيب» الأولى يكشف الإمام عن رغبة صادقة في طلب وتحصيل مسائل عقدية حقيقية يقينية[2]. ويوضح معالم طريقته القائمة على النظر في كل ما قدمته المذاهب والأديان كافة من آراء وأفكار. ووقوفه على آراء المذاهب والأديان في كل مسألة يهدف إلى بيان ضلالها، وتحصيل مسائل اعتقادية حقيقية يقينية.

وفي مقدمة تفسير «الفاتحة» يكشف الإمام الفخر عن خروجه على طرق المفسرين التقليديين وما الفوه من أنفسهم من التعليقات الفارغة عن المعاني والكلمات الخالية عن المعاقد والمباني[3]. ويعرف بكتابه على أنه «مشتمل على شرح بعض ما رزقه الله تعالى من علوم سورة الفاتحة»[4]. ويسعى فيه إلى «استنباط فوائد سورة الفاتحة ونفائسها»[5].

فمنذ المقدمة التي تصدرت الكتاب نجد أنفسنا أمام نوع جديد من التعاطي مع كلام الله الموحى. فنحن أمام رغبة صادقة إلى شرح علوم السور والآيات وإستنباط فوائدها ونفائسها، وسعي صريح إلى مناقشة المذاهب والأديان عند جميع الأمم بدون استثناء بهدف الحصول على مسائل اعتقادية يقينية.

ولا شكّ في أنّ لتسمية الإمام الفخر لتفسيره «مفاتيح الغيب» أبعادها ومغزاها. فمن المعروف أن الغيب الإلهي في نظر المتكلمين المتقدمين لا ينال ولو بشيء من البعد والغموض، فيظل الإنسان عاجزاً عن إدراكه. وها هو الإمام الفخر يبحث عن «المفاتيح»

---

(١) الإعتبار عند الإمام «عبارة عن العبور من الطرف المعلوم إلى الطرف المجهول» «مفاتيح الغيب». جـ ١٨، ص ٢٢٧.

(٢) الفخر الرازي: مفاتيح الغيب. جـ ١، ص ٣.

(٣) الفخر الرازي: الصفحة نفسها.

(٤) المصدر نفسه: الصفحة نفسها.

(٥) المصدر نفسه: الصفحة نفسها.

المؤدية إلى «الغيب» الإلهي، ولو على قدر الطاقة البشرية[1]. فها هنا عملية غوص فكري إلى باطن النص الموحى في عملية تبيين لمنطلقاته. ولكن كيف اختار هذا الإسم؟

إسم الكتاب مستلهم من قوله تعالى: ﴿**وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلاّ هو**﴾[2]، وهو يفسِّر ما عقله من هذه الآية بثلاث طرق[3].

الطريقة الأولى ينسبها إلى الحكماء الذين قالوا بأن العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول، وأن العلم بالمعلول لا يكون علة للعلم بالعلة. وبناء على هذه القاعدة قالوا: الموجود إما أن يكون واجباً لذاته وإما أن يكون ممكناً لذاته، والواجب لذاته ليس إلا الله. وكل ما سوى الله فهو ممكن لذاته. والممكن لذاته لا يوجد إلاّ بتأثير الواجب لذاته، وكل ما سوى الله فهو موجود بإيجاده، إما بغير واسطة واحدة، وإما بوسائط كثيرة على الترتيب النازل من عنده. وعلمه بذاته يوجب علمه بالأثر الأول الصادر منه، ثم علمه بذلك الأثر الأول يوجب علمه بالأثر الثاني وهكذا. ويلزم عن القول بأن العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول. وعلم الغيب ليس الأعلم الحق بذاته المخصوصة، ويحصل له من علمه بالآثار الصادرة عنه. ولما كان علمه بذاته لم يحصل إلاّ لذاته صحَّ القول: «وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو».

والطريقة الثانية هي أن يفهم من قوله تعالى: ﴿**وعنده مفاتيح الغيب. .**﴾ أن العقول «تتحير وتتقاصر الأفكار والألباب عن الوصول إلى مبادىء الأشياء وحقائقها».

أما الطريقة الثالثة، وهي الأدنى إلى الحق بنظره، أن يقال: أن القضايا العقلية المحضة يصعب تحصيل العلم بها على سبيل التمام والكمال إلاّ للعقلاء الكاملين الذين تعودوا الإعراض عن قضايا الحس والخيال وألفوا استحضار المعقولات المجردة. ومثل هذا الإنسان يكون كالنادر، وقوله: ﴿**وعنده مفاتيح الغيب**﴾، قضية عقلية محضّة مجرَّدة، فالإنسان الذي يقوى عقله على الإحاطة بمعنى هذه القضية نادر جداً. والقرآن إنما أنزل لينتفع به جميع الخلق. فها هنا طريق آخر وهو أن ذكر القضية العقلية المحضة المجردة، فإذا أراد إيصالها إلى عقل كل واحد ذكر مثالاً من الأمور المحسوسة الداخلة تحت القضية العقلية الكلية ليصير ذلك المعقول بمعاونة هذا المثال المحسوس مفهوماً لكل واحد[4].

يجعل الإمام الفخر من الطريقة الثالثة «القانون» الأصدق في فهم قوله تعالى:

---

(١) يقول الإمام في المفاتيح: «واعلم أنّا ذكرنا أهم المطالب للإنسان أن يعرف خالقه بقدر الإمكان». جـ ٢٦، ص ٢٤٧.

(٢) سورة الأنعام، آية ٥٩.

(٣) الفخر الرازي: **مفاتيح الغيب**. جـ١٣، ص ٩، ١٠.

(٤) الفخر الرازي: **مفاتيح الغيب**، جـ١٣، ص ٩.

﴿وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلّا هو﴾. ويفهم من هذا القانون إنّ الإحاطة بالقضايا العقلية المحضة صعبة المنال، ولكنها غير مستحيلة وهو لا يقطع بعدم وجود الإنسان الذي يستطيع الإرتقاء لتحصيل العلم بالغيب.

وعبارات الإمام واضحة. إن الإنسان الذي تعوَّد الإعراض عن قضايا الحسِّ وألِفَ استحضار المعقولات المجردة كالنادر. والإنسان الذي يقوى عقله على الإحاطة بمعاني هذه القضايا نادر جداً. فالندرة هنا تعني قلَّة وجود من يستطيع الإرتقاء إلى معرفة الله في غيبه الباطن كما بيَّنه بكلامه الموحى.

ويمنع الإمام الفخر أن يكون في كلام الله ما هو مغلق على إفهام كل الناس[1]. فليس في القرآن «علم مستور وسرٌّ محجوب». وقد وصفه الله بكونه «هدى»، وذلك ينافي كونه غير معلوم[2]. ولكن من هو الذي لا يستطيع سبر أسرار الوحي الإلهي؟

يميز الإمام الفخر بين نوعين من الإعتقاد بالقرآن: إعتقاد العامي الذي يكون تقليدياً وإجمالياً، واعتقاد «المفسِّر المحقق الذي لا يزال يطالع في كل آية على أسرار عجيبة، ودقائق لطيفة»[3]. ويكون اعتقاد هذا المفسر بعظمة القرآن أكمل.

ربما ظهر للوهلة الأولى إتفاق الإمام الفخر مع المتكلّمين المتقدّمين الذين اشتغلوا بتفسير الآيات القرآنية ليرتفعوا عن حضيض التقليد وليحصل لهم إيمان عن معرفة. ولكن الإمام الفخر أراد في الحقيقة أن يتخطى هذه المنزلة.

لقد ميَّز الإمام بين درجتين في المعرفة، يقول: من الناس من اعتقد أن جملة هذا العالم محدث وكل محدث فله محدث، فحصل بهذا الطريق إثبات الصانع، وصار من زمرة المستدلين. ومنهم من ضم إلى تلك الدرجة البحث عن أحوال العالم العُلوي والعالم السُفلي على سبيل التفصيل، فيظهر له في كل نوع من هذا العالم حكمة بالغة وأسرار عجيبة، ويصير ذلك جارياً مجرى البراهين المتواترة والدلائل المتوالية على عقله، فلا يزال ينتقل كل لحظة ولمحة من برهان إلى برهان آخر، ومن دليل إلى دليل آخر، ولكثرة الدلائل وتواليها أثر عظيم في تقوية اليقين وإزالة الشبهات[4].

لم يستبعد الإمام طريقة المتكلم الذي يستدل بحدوث الأجسام على وجود الصانع،

---

(١) المصدر نفسه، جـ ٢، ص ٤.
(٢) الفخر الرازي: **مفاتيح الغيب**. جـ ٢، ص ٨.
(٣) المصدر نفسه، جـ ٩، ص ١٣٧.
(٤) يذكر الإمام ذلك في معرض الدفاع عن طريقته في التفسير وإدخاله مباحث طبيعية وفلكية وغيرها في سياق شرحه لآيات القرآن. **مفاتيح الغيب**، جـ ١٤، ص ١٢٢.

ولكنه أراد أن يضم إلى هذه الطريقة مباحث مستفيضة عن أحوال العالمين العلوي والسفلي. فهو يرى أن هذه المباحث ضرورية من أجل تقوية اليقين وإزالة الشبهات. وهو بذلك يكون قد لخّص غايته من التفسير وجعلها في اثنتين تقوية اليقين وإزالة الشبهات.

وهاتان الغايتان لا تعارض بينهما. وهو قد صرّح في مقدمة الكتاب بأن نقد آراء المذاهب في كل مسألة هو الطريق الى تحصيل مسائل عقدية حقيقية يقينية. فهو إذن يرمي إلى الارتقاء من مرتبة تفنيد الشبهات ومجادلة أصحابها إلى مرتبة النقد الفكري لها من أجل إزالتها ليجعل محلها معارف حقيقية يقينية.

لا شك في أن ابن تيمية والشيخ عبده قد أدركا خطورة المنحى الجديد في التفسير الذي جاء به الإمام الفخر ووقفا منه موقف المعارض. ولسنا نريد أن نقيم تجربة الإمام من حيث قربها أو بعدها عن الإسلام وهو أمر لا شأن لنا به البتة. فالذي يهمنا هو الكشف عن الترابط بين مفهوم الإمام لليقين في منطلقاته الفكرية وموقفه من علم الكلام وفهمه الخاص لعملية التفسير. وهذا يتطلّب تحديد منزلة علم التفسير من سائر العلوم الدينية عند الإمام الفخر.

د ـ منزلة علم التفسير: ينظر الإمام الفخر إلى العلوم من حيث منفعتها، فيميز بين نوعين من العلوم: العلوم النافعة والعلوم غير النافعة. والعلم النافع إما أن يكون دينياً أو غير ديني. والعلم الديني هو علم الأصول أو ما عداه. وسائر العلوم الدينية تتوقف صحتها على علم الأصول. وذلك لأن المفسِّر إنما يبحث عن معاني كلام الله، وذلك فرع على وجود الصانع المختار المتكلم. والمحدِّث إنما يبحث عن كلام رسول الله، وذلك فرع على ثبوت نبوّته. والفقيه إنما يبحث عن أحكام الله وذلك فرع على التوحيد والنبوة. وهكذا تكون علوم التفسير والفقه والحديث من فروع الأصول. وعلم التفسير مفتقر إلى علم الأصول[1].

فهو يجعل المطلوب من علم الأصول «معرفة ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله وأحكامه، ومعرفة أقسام المعلومات من المعدومات والموجودات»[2].

وانطلاقاً من فهمه الخاص لعلم الأصول يتبين لنا مدى أهمية علم التفسير بالنسبة لعلم الأصول. إنّ ها هنا تداخلاً جدياً بين علم الأصول وعلم التفسير. فالمفسّر يبحث عن معاني كلام الله وهو يستدل على وجود الصانع المختار المتكلم. فالتفسير هو الفرع الأهم في الفروع المكونة لعلم الأصول.

---

(١) الفخر الرازي: مفاتيح الغيب، جـ ٢، ص ٨٧.
(٢) الفخر الرازي: مفاتيح الغيب، جـ ٢، ص ٨٧.

إنّ الأهمية التي يعطيها الإمام الفخر لعلم التفسير وتداخله مع علم الأصول ليس بجديد في الفكر الديني الإسلامي. فقد حدث هذا التداخل أكثر من مرة. فالطبري[1] كان قد خطط في أكثر من مسألة معالم تفسير عقدي غايته الجدل وتكييف العقائد بتنظيم مذهبي. أما المعتزلة فإنهم أكّدوا ردحاً من الزمن فوز التفسير العقدي المبني على تأويل كان تارة مجازياً وطوراً لغوياً. ولقد استطاع الزمخشري[2] في «الكشاف» أن يرسخ دعائم التفسير بالمعقول وأن يجمع أقوال المعتزلة القدماء.

وهكذا أضحى التفسير الرافد المهم والمعين الأساسي للمتكلمين في تأكيد وجهات نظرهم. فجاءت كتب التفسير بنوعيها ـ التفسير بالمنقول والتفسير بالمعقول ـ منسجمة مع غاية علم الكلام المحددة أصلاً بالدفاع عن العقيدة.

ولقد منع الإمام الفخر أن يتكلّم في القرآن من لم يكن متبحِّراً في علم الأصول، وفي علم اللغة والنحو. فهو إذن يتناول القرآن من موقعه كمتكلّم. ورأينا سابقاً أنّ المتكلم في نظره، هو الذي يبحث عن دلائل عقلية ليتوسل بها إلى معرفة ذات الله وصفاته وأفعاله[3]. وهو الراسخ في العلم الذي عرف كل ذلك بالدلائل اليقينية القطعية، وعرف أن القرآن كلام الله بالدلائل اليقينية[4].

ويظهر الإمام تفهماً عميقاً للمشكلات التي أثارها التفسير باتجاهاته، ويبدي رغبته في استيعابها وتخطيها.

ومن المعروف أنّ المشكلات التي أثارها التفسير بقيت في حدود طائفتين من المسائل. تتعلق الطائفة الأولى بالسؤال عن كيفية فهم ألفاظ القرآن ذاتها؟ وهل ينبغي شرحها بالمطابقة أم بالتضمين أم بالالتزام؟[5] وأما الطائفة الثانية من المسائل فتتعلق بناحيتين، أولاهما هي التمييز بين الحقيقة والمجاز[6] الذي كان مجهولاً لدى الأصوليين الأول وأحدثه المعتزلة، والأخرى التمييز بين المحكم والمتشابه من الآيات.

---

(١) محمد بن جرير الطبري. صاحب **«جامع البيان في تفسير القرآن»**. من ممثلي التفسير بالمأثور.

(٢) الزمخشري: صاحب **«الكشاف»**. من ممثلي التفسير العقلي.

(٣) الفخر الرازي: مفاتيح الغيب. جـ ٧، ص ١٧٥.

(٤) المصدر نفسه، جـ ٧، ص ١٧٨.

(٥) يرى ابن تيمية أن لكل اسم إلهي معنى «بالمطابقة» أو التعادل، يدل على الذات الإلهية والصفة التي تناسبها. ومعنى «بالتضمين» يدل على ذات الله في صفته وعلى صفته في ذاته، ويعني «بالإلتزام» يأذن منطقياً بالإنتقال إلى الصفات الأخرى لما بين الصفات المختلفة من ارتباط متبادل. راجع في هذا الموضوع غرديه وقنواتي: **فلسفة الفكر الديني**. (ط.م)، جـ ٣، ص ١٨٥.

(٦) ويقصد به التأويل وشروطه.

ولقد وقف الإمام الفخر في «مفاتيح الغيب» عند هذه المشكلات وخاض فيها. إلّا أنّ مواقفه كانت مميزة لما تتمتع به من استيعاب مجرد وموضوعي لها. وحسبنا أن نذكر طريقته في عرض مشكلة التمييز بين المحكم والمتشابه في آيات القرآن.

بعد عرض مسهب للوجوه المعتمدة في تفسير المحكم والمتشابه والحكمة من وجود هذين النوعين من الآيات يخلص الإمام إلى القول: «اعلم أنّك لا ترى طائفة في الدنيا إلّا وتسمى الآيات المطابقة لمذهبهم محكمة والآيات المطابقة لمذهب خصمهم متشابهة»(١).

ومن خلال هذه الرؤية الموضوعية لأسباب اختلاف الناس في تحديد المحكم والمتشابه، يحاول الإمام الفخر وضع قانون كلّي يرجع إليه في هذا الكتاب.

ويشرح الإمام الفخر هذا القانون من خلال تحديده لمعنى المحكم والمتشابه إذ يقول: «اللفظ إذا كان محتملاً لمعنين، وكان بالنسبة إلى أحدهما راجحاً والنسبة إلى الآخر مرجوحاً، فإن حملناه على الراجح فهذا هو المحكم، وأمّا إن حملناه على المرجوح ولم نحمله على الراجح فهذا هو المتشابه». ويتابع قائلاً: «صرف اللفظ عن الراجح إلى المرجوح لا بد فيه من دليل منفصل، وذلك الدليل المنفصل إمّا أن يكون لفظياً وإمّا أن يكون عقلياً. والدليل اللفظي غير قاطع، فلا بدّ من الدليل العقلي». وعلى هذا لا بدّ من حمل الآيات على أقسام ثلاثة.

ـ **أحدها**: ما يتأكد ظاهرها بالدلائل العقلية القطعية وذاك هو المحكم حقاً.

وثانيها: الذي قامت الدلائل العقلية على امتناع ظواهرها، وهو الذي يحكم فيه بأنّ مراد الله غير ظاهره.

وثالثها: الذي يوجد عليه دليل على طرفي ثبوته وإنتفائه وذلك يكون متشابهاً بمعنى أنّ الأمر اشتبه فيه ولم يتميز أحد الجانبين عن الآخر(٢).

إنّ الغاية التي يسعى إليها الإمام الفخر من وضع قانون كلّي في تمييز المحكم من المتشابه في القرآن هو حسم الخلافات بين الفرق الدينية الإسلامية. فإختلاف المذاهب داخل علم الكلام، إنّما كان قائماً أولاً على التمييز بين المعنى الظاهر والمعنى المجازي. أي بين تأويلين مختلفين لما يمكن أن يكون معنى حرفياً واحداً. فما يهم علم الكلام من جدال، إنّما يدور حول المعنيين اللذين نسميهما حرفيين. أي المعنى الحقيقي والمعنى المجازي.

---

(١) الفخر الرازي: **مفاتيح الغيب**. جـ ٧، ص ١٥٧.

(٢) الفخر الرازي: **مفاتيح الغيب**. جـ ٧، ص ١٦٩ ـ ١٧٥.

وقد استطاع الإمام أن يجمع في تفسيره بين الأسلوبين المعروفين: الأسلوب اللغوي المفصَّل عند الطبري، والأسلوب العقلي عند الزمخشري[1]. ولقد عبَّر صراحة عن الجمع بين الأسلوبين في قوله: «المتكلّمون هم الذين يبحثون عن الدلائل العقلية، ويتوسّلون بها إلى معرفة ذات الله وصفاته وأفعاله، ولا يفسِّرون القرآن إلاّ بما يطابق دلائل العقل وتوافق اللغة والإعراب»[2].

ونخلص إلى القول بأن الإمام الفخر تناول في «مفاتيح الغيب» القرآن من موقعه كمتكلم، وعلى ضوء فهمه المتطوِّر لغاية علم الكلام، والذي يميل إلى تسمية هذا العلم بعلم الأصول.

والإمام الفخر لم يغفل المشكلات التي أثارها التفسير عند السابقين بل أفاض في معالجتها وحدَّد موقفه منها.

غير أنّ تناول الإمام للمسائل التقليدية العديدة في علم التفسير، لم تمنعه من إتخاذ طريقة جديدة في التفسير على خلاف المعتاد في الغاية والأسلوب.

هـ ـ طريقته في البحث: منذ الجزء الأول في مفاتيح الغيب يتّخذ الإمام الفخر اتجاهاً جديداً في تناول سوَر القرآن وآياته. فهو يجعل من السور والآيات مدخلاً للخوض في مسائل وقضايا لغوية وكلامية وفقهية وفلسفية وعلمية. وهو يطرح القضايا ويناقش آراء المذاهب فيها. هذا بالإضافة إلى بحثه عن المنطلقات التي يعول عليها كل مذهب في كل قضية.

ففي الجزء الأول من «مفاتيح الغيب» الذي عقده لشرح علوم سورة الفاتحة يحدِّد أقسام الكتاب فيقول: «وهذا الكتاب على مقدمة وكتب»[3]. فهو يضع تصميماً لكتابه بمعزل عن السورة التي تجرَّد لشرحها. وتناول قضايا قد لا تتعلق مباشرة بشرحها وتفسيرها.

في فصول المقدمة الثلاثة ينبه على علوم سورة الفاتحة وكيفية استنباط المسائل الكثيرة من الألفاظ القليلة، وكيف يمكن استنباط مسائل كثيرة من هذه السورة. وهو في ذلك يشير إلى إمكانية تحليل وتقسيم المشكلات إلى فروع جزئية. إذ الساعي إلى تحصيل مسائل حقيقية يقينية لا بدّ له من الخوض في كل مسألة على حدة. وهكذا يبرر الإمام الفخر في فصول المقدمة مشروعه الجديد في تناول كلام الله.

---

(١) هذا لا يعني أن الزمخشري واتباعه من المعتزلة لم يهتموا باللغة.

(٢) الفخر الرازي: **مفاتيح الغيب**. جـ ٧، ص ١٧٩.

(٣) الفخر الرازي: **مفاتيح الغيب**. جـ ١، ص ٣.

وبعد المقدمة ينتقل إلى الكتاب الأول ويحصي فيه العلوم المستنبطة من قوله: ﴿أعوذ بالله﴾ ويرتِّب الكتاب على أقسام. ويضمن القسم الأول مباحث أدبية، ويجعل في القسم الثاني المباحث العقلية والنقلية المتعلقة بالاستعاذة.

وأمّا الكتاب الثاني فيضمنه مباحث تتعلق بقولنا: ﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾ ويقسمه إلى عدة أبواب. ويذكر في الباب الأول المسائل الجارية مجرى المقدمات. ويضمن الباب الثاني مباحث تتعلق بالقراءة. وفي الرابع يعرض المباحث النقلية والعقلية المتعلقة بالاسم. وفي الأبواب السبعة الأخيرة يبحث في الأسماء الدالة على صفات الله.

وتشغل المقدمة والكتابين ١٧٣ صفحة، وهي بمثابة التمهيد لمشروعه في تفسير سورة الفاتحة. وبعد هذا التمهيد المسهب ينتقل إلى الكلام في السورة المذكورة فيجعله في قمسين رئيسين. فيفسِّر في القسم الأول آيات السورة بحسب ترتيبها وينصرف في القسم الثاني إلى الكشف عن «الأسرار العقلية» المستنبطة من سورة الفاتحة.

وهكذا، فإنّ تفسير الفاتحة يشغل حيِّزاً بسيطاً من مجموع الجزء الأول[1]. وأما في سائر الكتاب فهو يتناول مسائل ومفاهيم وقضايا عامة، وينتقد منطلقات المذاهب الفكرية، ويستخلص منها المقدِّمات والأصول العقلية لشرح كلام الله الموحي.

ففي معرض بحثه عن اسم الله تعالى يقول: «المسألة التاسعة في بيان أنه هل لله تعالى بحسب ذاته المخصوصة اسم أم لا؟ اعلم أن الخوض في هذه المسألة بمقدمات عالية من المباحث الإلهية»[2]. ويقدم سبع مقدمات يعتبرها عالية في المباحث الإلهية.

وقبل شروعه في تفسير أسماء الله الدالة على كيفية الوجود يقول: «اعلم أنّ الكلام في هذا الباب يجب أن يكون مسبوقاً بمقدمات عقلية»[3].

وينظر في القضايا المطروحة من خلال هذه المقدمات[4]. ونجده في مواضع كثيرة من التفسير يتخذ من الآيات مناسبات للخوض في مسائل طبيعية وفلكية وفقهية. ففي تناوله

---

(١) يشغل تفسير آيات الفاتحة من ص ١٧٣ إلى ص ٢٦٤ أي أقل من مئة صفحة.

(٢) الفخر الرازي: **مفاتيح الغيب**. جـ ١، ص ١١٢. وملخّص هذه المقدمات: أنه تعالى مخالف لخلقه لذاته المخصوصة لا لصفة، وأنه تعالى ليس بجسم ولا جوهر، وإننا في هذا الوقت لا نعرف ذاته المخصوصة وأنه هل يمكن أن تصير ذات الله معقولة للبشر، ونوعي المعرفة: الذاتية والعرضية، وكيفية إدراك الشيء من حيث هو (انظر المصدر نفسه من ص ١١٢ إلى ص ١١٤).

(٣) الفخر الرازي: **مفاتيح الغيب**: جـ ١، ص ١٢٧.

(٤) من ذلك قوله، في سياق البحث عن اسم الله بحسب ذاته المخصوصة «فثبت أن هذه المسألة مبنية على تلك المقدمات السابقة». **مفاتيح الغيب**، جـ ١، ص ١١٤.

للآية: ﴿إنّ في خلق السموات والأرض وإختلاف الليل والنهار والفلك﴾[1]، يضع الإمام مختصراً في علم الفلك يلخص فيه كتاب المجسطي لبطليموس. ورتّب كلامه في فصول. فتناول في الأول ترتيب الأفلاك، وجعل الثاني في معرفة الأفلاك، والثالث في مقاديرها، والرابع في كيفية الاستدلال بأحوالها على وجود الصانع[2]. وينتقل بعد ذلك إلى الخوض في أحوال الأرض[3].

لقد كان الإمام الفخر في الأجزاء التي تلت الجزء الأول من «مفاتيح الغيب» أكثر تقيداً بترتيب الآيات القرآنية. وفي مطلع السور يقدم عرضاً إجمالياً لمضمونها والأقوال فيها. ثم سرعان ما ينتقل إلى التساؤلات التي تطرحها الآية وما يدور حولها من قضايا ومسائل. فيتناول الآراء والمذاهب في هذه القضايا مناقشاً ومصحّحاً ليخلص إلى إلزامات لا بدّ للمذاهب من الإقرار بها. فالإمام قد راعى طريقة المفسرين التقليديين إلاّ أنّه تخطّاهم في اتخاذ كلام الله مناسبة لعرض آراء المذاهب الفكرية ومناقشتها وتصحيحها بهدف بلوغ مسائل حقيقية يقينية.

و ـ **قضايا مفاتيح الغيب**: تبين لنا حتى الآن ظاهرتان بارزتان في «مفاتيح الغيب». الأولى تتمثل بالتمهيدات التي تصدَّرت مؤلّفة وتشمل المقدّمة والكتابين الأول والثاني، وهي تشكل ثلثي الجزء الأول (١٧٣ صفحة).

وطريقته هذه استمرار لما عهدناه في مؤلّفاته السابقة «كالمباحث» و«المحصل». والظاهرة الثانية البارزة هي اتخاذه من السور والآيات مدخلاً ومناسبة لعرض قضايا فكرية ومناقشتها، والبحث عن منطلقاتها وتصحيح الآراء فيها.

ولقد هيأت التمهيدات التي وضعها الإمام في أول كتابه وفي بداية تفسير الآيات إمكانية للتحقيق في المصطلحات والمفاهيم. وهو الأمر اللازم في عملية نقد المذاهب وتصحيحها. ويحدد منذ مقدمة «مفاتيح الغيب» أنّ غايته من عرض آراء المذاهب في المسائل العقدية والعملية ونقدها لا تتوقف عند مجرد ردّها وتأكيد فسادها. فهو يرمي إلى تحصيل مسائل يقينية[4]. الأمر الذي رفع انتقاداته للمذاهب والآراء من مستوى الجدل القائم على مجرَّد الرد لتكون المدخل إلى بلوغ الحقائق.

فما هي أبرز القضايا التي تناولها الإمام في تفسيره الكبير؟ وما هي طبيعتها.

إنّ جملة القضايا التي تناولها الإمام في «مفاتيحه» تدخل في صلب مخططه للعلوم

(١) المصدر نفسه، جـ ٤، ص ١٧٧.
(٢) المصدر نفسه، جـ ٤، ص ١٨٠ إلى ص ١٩٠.
(٣) المصدر نفسه، جـ ٤، ص ١٩٠ إلى ص ١٩٥.
(٤) الفخر الرازي: مفاتيح الغيب. جـ ١، ص ٣.

النافعة التي وجدها في النص القرآني: ﴿**والمؤمنون كل من آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله. لا نفرق بين أحد من رسله**﴾ «آية»[1].

يقسم العلوم إلى ستة أقسام هي:

القسم الأول: هو الإيمان بالله ويشتمل على خمسة أقسام: معرفة الذات، والصفات، والأفعال والأحكام، والأسماء.

١ ـ **معرفة الذات**: وهي أن يعلم وجوده وقدمه وبقاءه.

٢ ـ **معرفة الصفات**: وهي على نوعين:

أ ـ ما يجب تنزيهه عنه وهو كونه جوهراً ومركباً من الأعضاء والأجزاء وكونه مختصاً بحيز وجهة، والألفاظ الدَّالة على التنزيه في القرآن أربعة: ليس، ولم، وما، ولا.

ب ـ الصفات التي يجب أن يكون موصوفاً بها وهي عشرة، العلم بكونه، محدثاً خالقاً، وبكونه عالماً بكل المعلومات، وبكونه حياً، وبكونه مريداً، والعلم بكونه متكلماً، وبكونه آمراً، وبكونه رحماناً رحيماً.

٣ ـ **الأفعال وهي على ضربين**: إمّا أرواح، وإمّا أجسام. أمّا الأرواح فلا سبيل للوقوف عليها إلاّ للقليل. وأمّا الأجسام فهي إما العالم الأعلى وإمّا العالم الأسفل.

أ ـ **أمّا العالم الأعلى** فالبحث فيه من وجوه، وهي: البحث عن أحوال السماوات، والبحث عن أحوال الشمس والقمر، والبحث عن الأضواء، والبحث عن إختلاف الليل والنهار، والبحث عن منافع الكواكب، والبحث عن صفات الجنّة، وعن صفات النار، والبحث عن صفات الكرسي، والبحث عن اللوح والقلم.

ب ـ **وأما العالم السفلي** فالبحث فيه يتناول الأرض والبحر والهواء، والبرق، والرعد، وأحوال الأشجار، والثمار وأنواعها وأصنافها، وأحوال الحيوانات، وعجائب تكوين الإنسان في أول الخلقه، والعجائب في سمعه وبصره وعقله وفهمه، والبحث عن تاريخ الأنبياء، والملوك، وأحوال الناس من أول خلق العالم إلى آخر قيام القيامة، والبحث عن أحوال الناس والموت وبعده، وشرح أحوال السعداء والأشقياء.

٤ ـ **أحكام الله وتكاليفه**: وتتعلق بأعمال القلوب أو بأعمال الجوارح.

أ ـ البحث في التكاليف المتعلقة بأعمال القلوب ويسمى بعلم الأخلاف، وبه يكون تمييز الأخلاق الفاضلة والأخلاق الفاسدة.

ب ـ البحث في التكاليف المتعلقة بأعمال الجوارح ويسمى بعلم الفقه.

---

(١) المصدر نفسه، جـ ٢٦ ص ٢٦٨.

٥ ـ معرفة أسماء الله الحسنى:

القسم الثاني: وهو الإقرار بالملائكة.

القسم الثالث: معرفة الكتب الإلهية.

القسم الرابع: معرفة الرسل.

القسم الخامس: معرفة ما يتعلق بأحوال المكلَّفين.

القسم السادس: معرفة المعاد والبعث والقيامة[١].

إنّ مجمل القضايا التي خاض فيهـا ها هنا في أثناء تناوله كلام الله تدخل في صلب نظرته الشاملة إلى العلم الديني. وهو استنبط هذه النظرة من النص القرآني. وهكذا فإنّ الأبواب والفصول والأحكام المتعلّقة بالإلٰهيات والطبيعيات والأخلاق التي ضمنها مفاتيح الغيب، غايتها الكشف عن بنية النظرية الدينية التي جاء بها القرآن. ومن أجل ذلك يذكر في هذا المخطط الآيات التي يعتبرها مفاتيح البحث في كل علم. فالآيات بمثابة المفاتيح لنظرية دينية متكاملة.

ولعله أراد من شرحه لآيات القرآن واستنباط علومها أن يؤكّد مشروعية وضعه نظرية دينية شاملة ومتكاملة. وهي أصلاً مبنية على الإيمان بالله[٢]. وذلك لأن الإيمان بالله هو رأس المعارف النظرية وأشرفها[٣].

وفي موضع آخر من التفسير يأخذ الإمام الفخر بقسمة الفلاسفة التقليدية للعلوم إلى نظرته وعملية. يقول: «العلوم إمّا نظرية، وإمّا عملية، وأمّا العلوم النظرية فاشرفها وأكملها معرفة ذات الله وصفاته وأفعاله وأحكامه وأسمائه، ولا ترى هذه العلوم أكمل ولا أشرف مما تجده في هذا الكتاب، أي القرآن. وأمّا العلوم العملية فالمطلوب، إمّا أعمال الجوارح، وإمّا أعمال القلوب. وهو المسمى بطهـارة الأخلاق وتـزكية النفس. ولا تجـد في هذين العلمين مثل ما تجده في هذا الكتاب[٤].

فلو شئنا أن نقارن بين مخططة السابق للعلوم وجدنا أنّ لا تعارض بينهما. فالقسم الأول في المخطط يشتمل على العلمين النظري والعلمي. أمّا الأقسام الخمسة الباقية التي

(١) يذكر الإمام الفخر هذا المخطط في «مفاتيح الغيب»، جـ ٢٦، ص ٢٦٨.

(٢) نلاحظ أن الإمام يجمع بين مفهوم الإيمان والمعرفة، وذلك في تعريفه للإيمان «بأنه عبارة عن معرفة الله تعالى بذاته وصفاته وأحكامه وأفعاله». «مفاتيح الغيب» جـ ١١، ص ١٢٣. وفي قوله: الإيمان بالله أصل الإيمان بالشرائع، فمن لا يعرف الله استحال أن يعرف نبيّاً أو كتاباً المصدر نفسه، جـ ٤، ص ٨٣.

(٣) المصدر نفسه، جـ ١٣. ص ٨٠.

(٤) الفخر الرازي: مفاتيح الغيب، جـ ١٣، ص ٨٠.

ذكرها في المخطط، والمتعلّقة بمعرفة الملائكة، والكتب الإلٰهية، والرسل وأحوال المكلفين فالقسم الأول يتضمّنها. وهو قد أعاد ذكرها بسبب تقيده بترتيب كلام الآية التي يقوم بشرحها.

ونبين من خلال هذين التقسيمين أنّ القرآن ـ في نظر الفخر ـ كتاب متضمن للعلوم النظرية والعلوم العملية. وأنّ آياته هي مفاتيح البحث في هذه العلوم. ولو استثنينا المقاطع المتعلّقة بتفسير الآيات لغوياً وأنواع القراءات وأسباب النزول ـ وهي مقاطع مهمة ـ وجدنا أنّ المسائل التي تناولها في «مفاتيح الغيب» تخدم اتجاهاً محدَّداً. وهذا الاتجاه هو الكشف عن الأصول التي تضمَّنها القرآن في شقيها النظري والعملي. ويشير الإمام إلى أنّ القرآن قد أتاح المجال لهذا النوع من العمل بتقديمه «أصول المقدمات»(١).

إنّ الطريقة التي قسّم بها الإمام الفخر العلوم برجوعه إلى النّص القرآني أتاح له إدخال علوم اعتبرت لردح من الزمن دخيلة. بل إنّه قد جعل هذه العلوم والخوض فيها في صلب العلوم الدينية. فها هو في التفسير، وهو أكثر مؤلّفاته التصاقاً بالوحي، يعقد الفصول والأبواب في معرفة الأفلاك وحركتها ومقاديرها(٢). وأحوال الأرض وما يتعلّق بها من ظاهرات(٣). ونجد في التفسير تلخيصاً لكتاب طبائع الحيوان ـ وهو لأرسطو ـ وفصولاً عن أصنافه وحيله(٤). ونراه يعقد فصلاً مطوَّلاً في الإلٰهيات يتناول فيه مسائل هذا العلم(٥).

وإدخال الإمام الفخر هذه الفصول والموضوعات في صلب تفسيره الكبير وطريقته في عرضها يكشف عن مدى التحوُّل الذي أصابه علم الكلام معه. والملاحظ أنّ الإمام الفخر قد تناول المسائل الطبيعية والإلٰهية كما تجلّت في الآيات القرآنية. وتكاد تكون الآيات في بعض المواضع مناسبات للخوض في مسائل كانت تعتبر من مجال علم الفلسفة.

ولا شكّ في أنّ توسُّع الإمام الفخر في المباحث الطبيعية والإلهية والخلقية والسياسية ضمن مخطط شامل ومترابط، يكشف عن رغبته في درك حقيقة الغيب الإلٰهي برجوعه إلى المفاتيح التي تضمنها وحيه.

والإمام الفخر لا يمنع إمكانية معرفة الإنسان لخالقه «بقدر الإمكان»(٦).

---

(١) ذكرنا هذا المخطط في الصفحتين السابقتين.
(٢) الفخر الرازي: مفاتيح الغيب، جـ١٣. ص ٨٠.
(٣) الفخر الرازي: مفاتيح الغيب، جـ ٤، ص ١٨٠ ـ ١٩٠.
(٤) المصدر نفسه: جـ ٤، ص ١٩٠ والصفحات التي تلي.
(٥) المصدر نفسه: جـ ٢٤، ص ١٨.
(٦) الفخر الرازي: مفاتيح الغيب، جـ٢٣، ص ٢٢٢ والصفحات التي تلي.
(٧) الفخر الرازي: مفاتيح الغيب، جـ ٢٦، ص ٢٤٧.

الفصل الرابع

مؤلّفات الإمام الفخر الرازي

لم تستطع الاضطرابات السياسية ومشاغل الإمام الفخر الحياتية، وخلافاته مع الفرق أنّ تفتّ في عضده، وإن تضعف من عزمه على متابعة نشاطه العلمي. وإنه ليأخذنا العجب عند اطّلاعنا على العدد الكبير من الكتب التي ألّفها في شتى العلوم المعروفة في زمانه.

وقد اهتمّ عدد كبير من المؤرِّخين القدماء، والدارسين المحدثين بمؤلّفات الإمام، ووضعت جداول لها.

أمّا كتب المؤرّخين الأقدمين التي أحصت مؤلفات الإمام الفخر فهي التالية: أخبار الحكماء للقفطي[١]، ووفيّات الأعيان لابن خلّكان[٢]، والوافي بالوفيّات للصفدي[٣]، ومفتاح السعادة لطاش كبري زادة[٤]، وشذرات الذهب لابن العماد[٥]، وطبقات الشافعية للسبكي[٦]، وكشف الظنون لحاجي خليفة[٧]، وعيون الأنباء لابن أبي أصيبعة[٨]. غير أنّ القوائم التي تضمّنتها هذه الكتب لم ترتب لا بحسب الأحرف الأبجدية، ولا بحسب موضوعاتها أو مناسبة وضعها.

ووضع بروكلمن[٩] قائمة بكتب الإمام ورتّبها بحسب موضوعاتها. وقسّمها إلى

---

(١) القفطي: **أخبار الحكماء**، (ط.م)، ص ١٩١.
(٢) ابن خلكان: **وفيات الأعيان**: (ط.م)، جـ٣، ص ٣٨٠.
(٣) الصفدي: **الوافي بالوفيات**، (ط.م)، جـ٤، ص ٢٥٥.
(٤) طاش كبري زاده: **مفتاح السعادة**، (ط.م)، جـ١، ص ٤٤٧.
(٥) ابن العماد: **شذرات الذهب**، (ط.م)، جـ٥، ص ٢١.
(٦) السبكي: **طبقات الشافعية**، (ط.م)، جـ٥، ص ٣٥.
(٧) حاجي خليفة: **كشف الظنون**، (ط.م)، جـ١، ص ٦١.
(٨) ابن أبي أصيبعة: **طبقات الأطباء**، (ط.م)، جـ٢، ص ٢٩.
(٩) كارل بروكلمن: **تاريخ الأدب العربي**، ترجمة عبد الحليم النجار، طبعة القاهرة ١٩٦١، جـ١، ص ٦٦٧.

الموضوعات التالية: تاريخ، فقه، قرآن، علم كلام، فلسفة، علم النجوم، بيان، معارف منوعة، طب، علم الفراسة، كيمياء، علم المعادن.

وصدّر الدكتور علي سامي النشّار كتاب الرازي «اعتقادات فرق المسلمين والمشركين»[١] بمقدمة ذكر فيها قائمة بآثار الرازي التي بلغ عددها عنده سبعة وتسعين كتاباً. وقد رتّب هذه الكتب بحسب الموضوعات التالية: التفسير، علم الكلام، الحكمة والعلوم الفلسفية، اللغة وأصول الفقه، الطب، الطلسمات، العلوم الهندسية، والتاريخ.

وينتقد قنواتي[٢] طريقة بروكلمن والنشّار. فهو يرى أنّ تقسيم مؤلّفات الرّازي الغزيرة إلى أنواع محدودة تعوزه الدقة، طالما لم نقف على المؤلّفات نفسها لكي نستطيع أن نعرف بدقة محتوياتها[٣]. وينتقد النشّار لأنه لم يذكر أرقام المخطوطات، ولا أسماء المؤلّفات المطبوعة. ووضع قنواتي تصنيفاً أبجدياً. وأضاف إلى كل اسم من مؤلّفات الرازي المصادر التي ورد فيها هذا الاسم. وبلغ عدد الكتب التي أحصاها أربعة وثلاثين كتاباً ومائة كتاب.

وضمّن محمد صالح الزركان دراسته عن فخر الدين الرازي[٤] إحصاءً شاملاً لكتبه الثابتة والمشكوك فيها والمنحولة وعددها أربعة وتسعون كتاباً ومائة كتاب. ويراعي في إحصائه الدقة في ذكر المصادر التي ورد ذكر الكتب فيها وأرقام المخطوطات. وطريقته تقوم على ذكر أسماء الكتب فيها وأرقام المخطوطات.

وبالإضافة إلى قوائم هؤلاء لمؤلفات الإمام الفخر، يذكر عبد العزيز المجذوب[٥] أهمَّ كتبه بحسب موضوعاتها من دون ذكر المصادر التي اعتمد عليها أو أرقام المخطوطات.

وآخر الدراسات التي تناولت الإمام الفخر وذكرت كتبه كانت للسيد ماهر مهدي هلال[٦]. غير أنّ المؤلّف اكتفى بذكر أسماء كتب الفخر كما وردت في إحصاء قنواتي وإحصاء الزركان.

---

(١) الفخر الرازي: اعتقادات فرق المسلمين، حققه د. علي سامي النشار، مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة ١٩٣٨ م.

(٢) جورج قنواتي: مقالة بعنوان: «فخر الدين الرازي» وردت في كتاب إلى «طه حسين في عيد ميلاده السبعين» نشر دار المعارف بمصر ١٩٦٢ م ص ٢٠٠.

(٣) المرجع نفسه: ص ٢٠٢.

(٤) محمد صالح الزركان: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، (ط.م).

(٥) عبد العزيز المجذوب: الرازي من خلال تفسيره، (ط.م).

(٦) ماهر مهدي هلال: الفخر الرازي بلاغياً (ط.م).

ولعلّ أفضل طريقة يمكن اعتمادها في إحصاء كتب الإمام الفخر هي تلك التي تقوم على الترتيب الأبجدي. وذلك لأنّ بعض كتبه لا يعرف عنها غير أسمائها.

وفيما يلي دليل خاص بمؤلّفات الفخر، اعتمدنا فيه الترتيب الأبجدي وقسمناها على النحو التالي:

- المؤلّفات المطبوعة مع ذكر مصدرها وأرقام مخطوطاتها.
- والمؤلّفات التي نعرف عناوينها من المصادر ولها مخطوطات ولم تطبع حتى الآن.
- والمؤلّفات التي لا نعرف عنها إلّا عناوينها المذكورة في المصادر.

أ ـ مؤلّفات الإمام الفخر المطبوعة:

١ ـ الأربعين في أصول الدين:

أشارت إليه الكتب التالية: وفيات الأعيان (جـ٣، ص ٣٨١) والبداية والنهاية (جـ١٣، ص ٥٥)، وأخبار الحكماء (ص ١٩١)، ومفتاح السعادة (جـ١، ص ٤٤٧)، وكشف الظنون (جـ١، ص ٦١)، وهدية العارفين (جـ٢، ص ١٠٧) وبروكلمن (جـ١، ص ٦٦٧).

وأتى الفخر الرازي على ذكره في: مفاتيح الغيب (جـ١٣، ص ١١٤)، ولوامع البيّنات (ص ٢٢٤).

وللأربعين مخطوطات في القاهرة (دار الكتب ٤ و٤ م)، وفي بغداد (الأوقاف ٢٣٩٩)، والمكتب الهندي (٤٠٤)، وبودليانا (٢/ ٨٦)، وجاريت (١٤٨٦)، ومشهد (١، ٢١، ٤١).

طبع بالهند (حيدر أباد) سنة ١٣٥٣ هـ/١٩٣٤ م.

ألف الإمام الفخر هذا الكتاب لأكبر أولاده وأعزّهم عليه محمد الذي توفي قبله. يقول في مقدّمته: «.. واشرح فيه المسائل الإلٰهية وأنبّه على الغوامض العقلية ليكون الكتاب دستوراً يرجع في المضائق إليه ويعول عليه» ويحتوي على أربعين مسألة أصولية. ولم يذكر في المقدّمة ارتباط المسائل بعضها ببعض، ولا المنهج الذي يسير عليه، والمسائل التي تناولها تدور على إثبات الصانع ووحدانيته، وحقيقة النفس، والمعاد، والنبوّة، والإمامة، والمقدّمات العقلية المعوّل عليها عند الحكماء والمتكلّمين...

٢ ـ أساس التقديس في علم الكلام:

أشارت إليه الكتب التالية: طبقات الأطبّاء (جـ٢، ص ٢٩)، وشذرات الذهب

(جـ ٥، ص ٢١)، وأخبار الحكماء (جـ ٢٨، ١٥٤)، وبروكلمن (جـ ١، ص ٦٦٧)، ويعرف أيضاً باسم «تأسيس التقديس».

وأتى الفخر الرازي على ذكره في مفاتيح الغيب (جـ ٢٧، ص ١٦). حقّقه أحمد سعد علي ونشره مصطفى بابي الحلبي بمصر ١٣٥٤هـ/ ١٩٣٥ م. والكتاب مهدى إلى الملك العادل سيف الدين الأيوبي الذي حكم من سنة ٥٩٦ ـ ٦١٥ هـ/ ١١٩٩ ـ ١٢١٨ م. ولعلّه جعل هذا الإهداء مقدمة لسفرة إلى مصر لم تتحقق.

والكتاب مرتَّب على أربعة أقسام:

القسم الأول: في الدلائل الدالّة على أنّه تعالى منزّه عن الجسمية والحيّز.

القسم الثاني: في تأويل المتشابهات من الأخبار والآيات. ويجعل مقدمة هذا القسم من أجل بيان اتفاق جميع الإسلام وإقرارهم بضرورة تأويل بعض ظواهر القرآن والأخبار.

القسم الثالث: في تقرير مذهب السلف.

القسم الرابع: وهو تتمة للقسم الثاني (في حكم ذكر المتشابهات).

٣ ـ اعتقادات فرق المسلمين والمشركين:

لقد أشارت إليه الكتب التالية: طبقات الأطباء (جـ ١، ص ٢٩)، وشذرات الذهب (جـ ٥، ص ٢١)، وهدية العارفين (جـ ٢، ص ١٠٨)، والوافي بالوفيات (جـ ٤، ص ٢٥٥).

وله نسخ خطية في ليدن (٥٨٥ مخطوطات عربية)، والقاهرة (التيمورية، عقائد ١٧٨).

حقّقه الدكتور علي سامي النشّار ونشره في القاهرة سنة ١٩٣٨ م. والكتاب ينقسم إلى عشرة أقسام يتناول فيها فرق المعتزلة، والخوارج والروافض والكرامية والجبرية، والصوفية، والنصارى، واليهود، والمجوس، والصابئة، والفلاسفة.

٤ ـ أسرار التنزيل وأنوار التأويل (بالفارسية):

لقد أشارت إليه الكتب التالية: الوافي بالوفيّات (جـ ٤، ص ٢٥٥، وهدية العارفين (جـ ٢، ص ١٠٧)، وكشف الظنون (جـ ١، ص ٦٦٧).

أشار إليه الرازي في كتاب «الأربعين في أصول الدين» ص ٩٢ و١١٥. وله نسخ خطية في القاهرة (دار الكتب ٢٩٤ علم كلام)، وفي استانبول (سليم آغا ٣٧) وفي تونس (الزيتونة جـ ١)، وفاس (قرويين ٥٦). طبع بالفارسية سنة ١٣٠١ هـ.

٥ ـ الخمسين في أصول الدين:

ورد ذكره في الكتب التالية: أخبار الحكماء (ص ١٩٢)، وهدية العارفين (جـ ٢ ص ١٠٧)، والوافي بالوفيات (جـ ٤، ص ٢٥٥)، وعيون الأنباء (جـ ٢، ص ٢٩) وكشف الظنون (جـ ٢، ص ٧٢٥)، وبروكلمن (جـ ١، ص ٦٦٨).

وله نسخ خطية في دمشق (الظاهرية ٥٨ توحيد)، وبغداد (الأوقاف ٦٨٣١)، والقاهر (الأزهر، ٢٦٤، ودار الكتب، ١٩٠ مجاميع)، وباريس (١٢٥٣)، واستانبول (فاتح ٢٩٩٣).

وطبع هذا الكتاب في مطبعة كردستان العلمية بالقاهرة سنة ١٣٢٨ هـ ألّفه على عهد الخليفة الناصر بن المستضي الذي حكم من ٥٧٥ إلى ٦٢٢ هـ.

٦ ـ السر المكتوم. (في مخاطبات النجوم):

ورد ذكره في روضات الجنان (ص ٧٠١)، والوافي بالوفيات (جـ ٤، ص ٢٥٦) ومفتاح السعادة (جـ ١، ص ٣٠٢)، ووفيّات الأعيان (جـ ٣، ص ٣٨١)، وأخبار الحكماء (ص ١٩١)، وبروكلمن (جـ ١، ص ٦٦٩).

أشار إليه الفخر الرازي في شرح الإشارات والتنبيهات. يقول: «ثم ارجع إلى السر المكتوم إن كنت راغباً في التحقيق»[1].

له نسخ خطية بحلب (مكتبة الأوقاف ١٣٤١)، وفي استانبول (أحمد الثالث ٣٢٥٦، وأيا صوفيا ٢٧٩٦، وعاشر أفندي ٥٧٣)، وبرلين (٥٨٨٦)، وباريس (٢٦٤٥)، وفلورنسا (٣١٩)، وليدن (٨١)، والمتحف البريطاني (٩١٤٧) وجاريت (٩٣٣).

طبع هذا الكتاب في بومباي، بالهند، بدون تاريخ.

٧ ـ شرح الإشارات والتنبيهات:

ورد ذكره في مفتاح السعادة (جـ ١، ص ٢٤٩)، وأخبار الحكماء (ص ١٩١)، ووفيات الأعيان (جـ ٣، ص ٣٨١)، والوافي بالوفيات (جـ ٤، ص ٢٥٥)، وكشف الظنون (جـ ١، ص ٩٤).

أشار إليه الإمام الفخر في الاعتقادات (ص ١٩١)، والمباحث المشرقية (جـ ١، ص ١٩٦)، والمحصل (ص ١٤٦)، ولباب الإشارات (ص ٥٢).

---

(١) الفخر الرازي: شرح الإشارات والتنبيهات، المطبعة الخيرية بالقاهرة ١٣٢٥ هـ، جـ ٢، ص ١٤٣.

له نسخ خطية في القاهرة (دار الكتب ١٧ فلسفة)، وفي استانبول (كوبريلي ٨٧٣) وفي بغداد (الأوقاف ٤٣٤٥) وجامعة أبروين (٣٠٩).

طبع في الهند سنة ١٣١٨ هـ، واستانبول ١٢٩٠ هـ، والقاهرة ١٣٢٥ هـ.

ألّفه الإمام الفخر قبل سفره إلى بلاد ما وراء النهر سنة ٥٨٢ هـ.

٨ ـ عصمة الأنبياء:

ورد ذكره في كشف الظنون (جـ ٢، ص ١١٤١) وهدية العارفين (جـ ٢، ١٠٨)، وعيون الأنباء (جـ ٢، ص ٢٩)، وأخبار الحكماء (ص ١٩٢)، والوافي بالوفيات (جـ ٤، ص ٢٥٥)، وبروكلمن (جـ ١، ص ٦٦٧).

ولعصمة الأنبياء نسخ خطية في مصر (القاهرة: دار الكتب ٧٥٦، وفي الإسكندرية: دار البلدية ٣٧٨١ ـ ح)، وفي بغداد (الأوقاف ٧٩٠٤) وحيدر أباد (جـ ١، ص ٦٤)، وبرلين (٢٥٢٨).

صحّح الكتاب وطبعه محمد منير الدمشقي (من علماء الأزهر) سنة ١٣٥٥ هـ.

والكتاب عبارة عن رسالة عملها في «النصح عن رسول الله وأنبيائه والذب عن خلاصة خلقه وإبانة ما أتى به أهل الحشو من إحالة الذنوب والجرائم عليهم»[1]. ومن هذه المقدمة نتبين أنّه للرد على الحشوية.

٩ ـ كتاب الفراسة:

ورد ذكره في وفيّات الأعيان (جـ ٣، ص ٣٨٣) وكشف الظنون (جـ ٢، ص ١٤٤٥)، وعيون الأنباء (جـ ٢، ص ٢٩)، وهدية العارفين (جـ ٢، ص ١٠٨)، وبروكلمن (جـ ١، ص ٢٧٣).

ويقول طاش كبري زاده في التعريف به: «ومن الكتب المؤلفة في الفراسة كتاب الإمام فخر الدين الرازي في هذا العلم خلاصة كتاب أرسطو طاليس مع زيادات مهمة»[2].

له نسخ خطيّة في أيا صوفيا (٢٤٥٧ مجموعات) وكمبردج (٤٦٨)، والمتحف البريطاني (٩٥١٠).

وقد اعتمد الدكتور يوسف مراد على هذه النسخ الخطية في تحقيقه وطبعه مع ترجمة فرنسية، نشر في باريس ١٩٣٩ م.

---

(١) الرازي: عصمة الأنبياء، المقدمة، ص ٢.

(٢) طاش كبري زادة: مفتاح السعادة، (ط.م)، جـ ١، ص ٢٧٣.

ويحتوي الكتاب على ثلاث مقالات:

ـ المقالة الأولى: في الأمور الكلية: وفي الفصل الأول يعرّف علم الفراسة وفي الفصل الثاني يبيِّن فضل هذا العلم بالإستناد إلى العقل والكتاب والسنَّة.

ـ المقالة الثانية: في بيان مقتضيات الأمور الكلية وفيه أبواب:

ـ **الباب الأول:** في علامات الأمزجة.

ـ **الباب الثاني:** في بيان مقتضيات سن النمو، وسن الوقوف، وسن الكهولة، وسن الشيخوخة.

ـ **الباب الثالث:** في الاختلافات بين الأخلاق الحاصلة بسبب البلدان والمساكن الحارة والباردة.

ـ المقالة الثالثة: في دلائل الأعضاء.

١٠ ـ لباب الإشارات:

ورد ذكره في عيون الأنباء (جـ ٢، ص ٢٩)، والوافي بالوفيّات (جـ ٤، ص ٢٥٥)، وكشف الظنون (جـ ١، ص ٩٤)، وأخبار الحكماء (ص ١٩١)، وهدية العارفين (جـ ٢، ص ١٠٨).

أحال إليه الرازي في مفاتيح الغيب (جـ ٣١، ص ١٧٨).

له نسخ خطية في المتحف البريطاني (ملحق ٧٢٣)، وبودليانا (١/ ٤٨٠)، واستانبول (راغب ٨٥١)، وليدن (١٤٤٧ ـ ٨)، وباريس (٥٨٠٢)، وفاس (قرويين ١٣٧٣).

طبع في القاهرة ١٢٩٩ هـ. ثم قام بتصحيح الطبعة الثانية عبد الحفيظ سعد عطية (من علماء الأزهر) وطبع على نفقة مكتبة الخانجي بمصر ١٣٥٥ هـ.

والكتاب ملخص شرحه للإشارات والتنبيهات، وهو تلخيص موجز ومركز لكتاب ابن سينا. وهو يسير في تلخيصه مع كل «نهج» من المنطق وكل نمط من الطبيعة والإلهيات:

ـ **النهج الأول:** في التركيب النظري.
ـ **النهج الثاني:** في التركيب الخبري.
ـ **النهج الثالث:** في وجهات القضايا.

ـ **النهج الرابع:** في مواد الأقيسة (المسلمات، والمظنونات، والمشبهات بغيرها، والمخيلات.

ـ **النهج الخامس:** في الحجج وهي ثلاثة أنواع: القياس، والاستقراء والتمثيل.

النهج السادس: في البرهان والمغالطات.

ويلي المنطق القول في الطبيعيات والإلهيات (ثلثا الكتاب).

١١ ـ لوامع البيِّنات في شرح أسماء الله الحسنى:

ورد ذكره في وفيات الأعيان (جـ٣، ص ٣٨١)، وأخبار الحكماء (ص ١٩٢) وطبقات الشافعية (جـ ٥، ص ٣٥)، والوافي بالوفيات (جـ ٤، ص ٢٥٥)، ومفتاح السعادة (جـ ١، ص ٤٤٧)، وكشف الظنون (جـ ٢، ص ١٠٣٥)، وطبقات المفسرين (ص ٣٩).

أشار إليه الرازي في مفاتيح الغيب (جـ ١، ص ٦٦/ وجـ ٢٢، ص ١٤). طبع بالقاهرة سنة ١٣٢٣ هـ.

ويشتمل الكتاب على ثلاثة أقسام:

القسم الأول: في المبادىء والمقدمات وفيه عشرة فصول يعرض خلالها حقيقة الاسم والمسمّى والتسمية، والفرق بين الأسماء والصفات وتقسيم الأسماء في الفكر والذكر.

القسم الثاني: ويدرس فيه كل إسم من أسماء الله التسعة والتسعين بشكل مفصَّل.

القسم الثالث: في اللواحق والمتممات.

١٢ ـ المباحث المشرقية:

ورد ذكره في الوافي بالوفيات (جـ ٤، ص ٢٥٥)، والبداية والنهاية (جـ ١٣، ص ٥٥)، وكشف الظنون (جـ ٢، ص ١٥٧٧)، ومفتاح السعادة (جـ ١، ص ٢٦٢) وهديّة العارفين (جـ ٢، ص ١٠٨). وأخبار الحكماء (ص ١٩١). وبروكلمن (جـ ١، ص ٦٦٨).

وللمباحث نسخ خطية في برلين (٥٠٦٤)، وليون (١٥١٣)، والمتحف البريطاني (٩٠٠٤ ـ شرقي)، والأسكوريال (٦٧٥، ٦٩٢)، وأيا صوفيا (٢٤٥٤)، وطهران (١٧٩ و١٤٢)، ورامبو (٤٠٢ و٧٩٣).

طبع في حيد أباد سنة ١٣٤٣ هـ.

ألّف الفخر مباحثه قبل ٥٨٢ هـ. وقد أفردنا بحثاً حول قيمته وموضوعاته وأهميته في الفكر العربي والإسلامي.

١٣ ـ مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير:

لقد أشارت إليه الكتب التالية: طبقات الأطباء (جـ ٢، ص ٣٩)، وشذرات الذهب

(جـ ٥، ص ٢١)، ومفتاح السعادة (جـ ١، ص٤٤٧)، وسبر أعلام النبلاء[1]. (جـ ٢٨، ص ١٥٥) وهدية العارفين (جـ ٢، ص ١٠٨)، وأخبار الحكماء (ص ١٩١).

وضع للكتاب مختصرات وشروحات عديدة منها:

«الواضح» لبرهان الدين النسفي (ت ٦٨٦ هـ).

«غرائب القرآن ورغائب الفرقان» لنظام الدين النيسابوري (ت٧٢٨ هـ).

«التنوير في التفسير» للقاضي محمد بن أبي القاسم الراجي (ت٧١٥ هـ) ولمفاتيح الغيب عدة طبعات.

- طبع في بولاق ١٢٧٩ هـ في ٦ أجزاء.
- وطبع في العميرة ١٣١٠ هـ في ٨ أجزاء.
- وعلى المطبعة الحسينية بمصر ١٣٢٧ هـ في ٨ أجزاء.
- وفي استانبول ١٣٠٧ هـ في ٨ أجزاء.

وآخر طبعة له كانت في القاهرة في مطبعة عبد الرحمن محمد سنة ١٩٣٣ م في ٣٢ جزءًا مع تفسير الفاتحة.

وقد أفردنا بحثاً خاصاً بهذا الكتاب نظراً لأهميته.

١٤ - محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين:

ورد ذكره في وفيات الأعيان (جـ٣، ص ٣٨١)، والنجوم الزاهرة (جـ ٦، ص ١٩٦)، والوافي بالوفيات (جـ ٤، ص ٢٥٥)، وأخبار الحكماء (ص ١٩١)، وطبقات الأطباء (جـ ٢، ص ٢٩)، وهدية العارفين (جـ ٢، ص ١٠٨)، ومفتاح السعادة (جـ ١، ص ٤٤٦)، وبركلمن (جـ ١، ص ٦٦٨).

وله نسخ خطية في القاهرة (دار الكتب ٩م، والتيمورية ٦١٦)، والأسكوريال (٦٥٠ - ٥)، وباريس (١٢٥٤).

لخّصه نصيرالدين الطوسي وانتقده في كتاب سمّاه «تلخيص المحصل»، وشرحه أحمد بن علي الشلبي، وعصام الدين الإسفراييني، ودرسه ابن خلدون ولخّصه في كتاب سمّاه «لباب المحصل»[2].

طبع المحصل في القاهرة (المطبعة الحسينية) سنة ١٣٢٣ هـ ويزيلة تلخيص الطوسي، وبهامشة كتاب «المعالم في أصول الدين» للفخر الرازي.

---

(١) الذهبي: أعلام النبلاء، طبعة مصر ١٩٦٢ م.

(٢) ابن خلدون: لباب المحصل، حققه الأب لوسيانو روبيو، ونشر في تطوان المغرب ١٩٥٢ م.

وقد أفردنا بحثاً خاصاً به نظراً لأهميته في علميّ الكلام والفلسفة.

١٥ ـ المعالم في أصول الدين:

ورد ذكره في وفيات الأعيان (جـ٣، ص ٣٨١)، وأخبار الحكماء (ص ١٩١)، وعيون الأنباء (جـ ٢، ص ٢٩)، والوافي بالوفيّات (جـ ٤، ص ٢٥٥)، ومفتاح السعادة (جـ ١، ص ٤٤٧)، وهدية العارفين (جـ ٢، ص ١٠٨)، وشذرات الذهب (جـ ٥، ص ٢١)، وبروكلمن (جـ ١، ص ٦٦٧).

له نسخ خطية في باريس (١٨٧ ـ أ) واستانبول (أحمد الثالث ١٣٠٢/ وجار الله ١٢٦٣/١)، والقاهرة (دار الكتب ٦١٨ مجاميع)، ودمشق (الظاهرية ف ٣٩).

طبع هذا الكتاب في هامش كتاب الفخر الرازي: محصل أفكار المتقدمين. الكتاب السابق.

١٦ ـ مناظرات الإمام الفخر الرازي في بلاد ما وراء النهر:

ذكرها بروكلمن (جـ ١، ص ٦٦٨).

وللمناظرات نسخ خطية في القاهرة (تيمورية ١٣٠ معالم)، وحيدر أباد (١ صفية ١٢ مجاميع) واستانبول (كوبريلي ١٦٠).

طبعت المناظرات في الهند، حيدر أباد سنة ١٣٥٥ هـ. نشرها باللغة الإنكليزية في دار المعارف ـ بيروت ١٩٦٦ م.

والمناظرات تقدم فكرة عن نشاط الفخر الرازي الفكرية أثناء رحلته إلى بلاد ما وراء النهر (جيحون) والتي تمت ما بين ٥٨٠، ٥٩٠ هـ. وهي تحتوي على ١٦ مناظرة تمت مع علماء الشافعية والحنفية، والأشاعرة والماتريديه. وموضوعات المناظرات متنوعة.

وأبرز الذين ينتقدهم الإمام الفخر في مناظراته ـ ما عدا الذين ناظرهم ـ الغزالي (ص ٣، ص ٢٦، ص ٢٩)، والشهر ستاني (ص ٢٥).

١٧ ـ مناقب الإمام الشافعي:

ورد ذكره في وفيّات الأعيان (جـ ٣، ص ٣٨٢)، والبداية والنهاية (جـ١٣، ص ٥٥)، والوافي بالوفيّات (جـ ٤، ص ٢٥٥)، وأخبار الحكماء (ص ١٩١)، ومفتاح السعادة (جـ ١، ص ٤٤٧)، وهدية العارفين (جـ ٢، ص ١٠٨)، وكشف الظنون (جـ ٦، ص ١٤٩)، وبروكلمن (جـ ١، ص ٦٦٨).

وله نسخ خطية في القاهرة (دار الكتب ٥/١٥٨ و٥/٣٦٤)، والإسكندرية (تاريخ

٩٥)، واستانبول (عاطف أفندي ٦١٢، وسليمانية ١٣٥، وكوبريلي ٨/١١٢٧، ولاله لي ٢٠٨٧)، والهند (رامبور ٣٧٠٩)، وبرلين (٩/١٠٠٨)، وباريس (٣٤٩٧)، ودمشق (الظاهرية ٢٧٦ تاريخ).

يذكر بروكلمن أنّه على الحجر بالقاهرة سنة ١٢٧٩ هـ في ٤٥٣ صفحة وطبعته المكتبة العلّامية بالقاهرة، بدون تاريخ، في ٩٦ صفحة.

١٨ ـ النفس والروح:

ورد ذكره في طبقات الأطباء (جـ ٢، ص ٢٩)، وأخبار الحكماء (ص ١٩٢)، والوافي بالوفيات (جـ ٤، ص ٢٥٦)، وهدية العارفين (جـ ٢، ص ١٠٧)، وبروكلمن (جـ ١، ص ٦٦٨).

له نسخ خطية في باريس (٦/٤١٨٧) وبرلين (٥٣٦٨)، تحقيق الدكتور محمد صفير حسن الموصومي، مطبوعات معهد الأبحاث الإسلامية. إسلام أباد ـ باكستان.

وقد ألحق الدكتور ماجد فخري قسماً مهماً منه في كتابه «الفكر الأخلاقي العربي»[1].

وكتاب النفس والروح يعتني بمعالجة علم الأخلاق في ضوء الفلسفة والتعاليم الإسلامية.

١٩ ـ نهاية الإيجاز في دراسة الإعجاز:

ورد ذكره في الوافي بالوفيات (جـ ٤، ص ٢٥٥)، وكشف الظنون (جـ ٢، ص ١٩٨٦)، وهدية العارفين (جـ ٢، ص ١٠٨)، وبروكلمن (جـ ١، ص ٦٦٨).

له نسخة خطية في القاهرة (دار الكتب ٢٥٠ بلاغة).

طبع في القاهرة سنة ١٣١٧ هـ.

وضع ماهر مهدي هلال دراسة حولها بعنوان «فخر الدين الرازي بلاغياً»، منشورات وزارة الإعلام العراقية، سلسلة كتب التراث، ١٩٧٧ م.

٢٠ ـ الوصيـة:

ورد ذكرها مع نصّها في طبقات الشافعية (جـ ٥، ص ٣٧)، وطبقات الأطباء (جـ ٢، ص ٢٧). ويشير إليها بروكلمن (جـ ١، ص ٦٦٨).

---

(١) انظر الدكتور ماجد فخري: الفكر الأخلاقي العربي، الأهلية للنشر والتوزيع بيروت ١٩٧٨، من ص ١٧٥ إلى ص ٢٠٠.

لها نسخة منفصلة في استانبول (أسعد أفندي ٣٧٧٤).
وليس للوصية طبعة خاصة. وهي مثبتة ضمن كلمة الناشر «لمفاتيح الغيب»[1].

ب ـ المؤلّفات التي نعرف عناوينها ولها مخطوطات ولم تطبع:

١ ـ الآيات البيِّنات في المنطق:

لقد أشارت إليه الكتب التالية: طبقات الأطبّاء (جـ ٢، ص ٢٩)، والوافي بالوفيات (جـ ٤، ص ٢٥٥)، وهدية العارفين (جـ ٢، ص ١٠٧)، وبروكلمن (جـ ١، ص ٦٦٧).

له نسخ خطِّيّة في الأسكوريال (٤/٦٥٠)، ولاند نبرغ ـ بريل (٥٥٧)، والقاهرة (دار الكتب ٩٨ منطق).

٢ ـ الأحكام العلائية في الأعلام السماوية:

ورد ذكره في طبقات الأطباء (جـ ٢، ص ٢٩)، ومفتاح السعادة (جـ ١، ص ٢٧٦)، وهدية العارفين (جـ ٢، ص ١٠٧)، وبروكلمن (جـ ١، ص ٦٦٩)، وكشف الظنون (جـ ١، ص ١٩).

وضع الكتاب بالفارسية ثم عرِّب، وله نسخ خطية في القاهرة (جامعة القاهرة (٧٥١ـ)، وكمبردج (٢/١٥٨٠)، وآيا صوفيا (٢٦٨٩)، وكوبريلي (١٦٢٤/، وباريس (١٣٦٠، ٢٥٩٢).

٣ ـ الإشارة في علم الكلام:

ورد ذكره في الوافي بالوفيات (جـ ٤، ص ٢٥٥)، وأخبار الحكماء (ص ١٩١).

له نسخة خطية في استانبول (كوبريلي ٢/٥١٩).

٤ ـ أقسام اللّذات:

ورد ذكره في طبقات الأطباء (جـ ٢، ص ٢٩)، والقفطي (ص ١٩٢)، والوافي بالوفيات (جـ ٤، ص ٢٥٥)، وبروكلمن (جـ ١، ص ٦٦٨)، له نسخة في برلين (٥٤٢٧).

٥ ـ تفسير سورة الإخلاص:

ورد ذكره في هدية العارفين (جـ ٢، ص ١٠٧)، وكشف الظنون (جـ ١، ص ٤٤٩).

---

(١) الفخر الرازي: مفاتيح الغيب، من صفحة ل إلى صفحة ن.

لـه نسـخ خـطيـة في استـانبـول (بشيـر آغـا ١٧٢)، وبـاريس (المكتبـة الأهليـة ١٤٠/٤٥٧٧).

وضع عبد اللطيف البغدادي ردّاً عليها[1].

٦ ـ تفسير سورة الفاتحة:

ورد ذكره في وفيات الأعيـان (جـ ٣، ص ٣٨١)، وأخبار الحكمـاء (ص ١٩١)، وطبقات الأطباء (جـ ٢، ص ٢٩)، وهدية العارفين (جـ ٢، ص ١٠٧)، وكشف الظنون (جـ ١، ص ٤٥٤).

له مخطوطة في بغداد (الأوقاف رقم ٢٣١٦ و٢٣١٧).

٧ ـ التنبيه على بعض الأسرار المودعة في بعض آيات القرآن:

ورد ذكره في طبقات الأطبـاء (جـ ٢، ص ٣٩)، والوافي بـالوفيـات (جـ ٤، ص ٢٥٦)، وبروكلمن (جـ ١، ص ٦٦٧).

له نسخ خطية في برلين (٥/٧٠٤)، وغوتا (٢/٥٤٣)، والأسكوريال (٣/١٧٠١)، والقاهرة (دار الكتب ٢٠٥٧٨ ب).

٨ ـ جامع العلـوم (بالفارسية):

ورد ذكره في كشف الظنون (جـ ٢، ص ٥٦٥)، وتاريخ الأدب في إيران[2].

له نسخ خطية في أيا صوفيا (٣٨٣٢)، ونوري عثمان (٣٧٦)، والقاهرة (دار الكتب ٢١ مجاميع ف).

٩ ـ حدائق الأنوار (بالفارسية):

ورد ذكره في كشف الظنون (جـ ٢، ص ٦٣٣)، وروضات الجنات (ص ٧٠٠)، وهدية العارفين (جـ ٢، ص ١٠٨)، وملحق بروكلمن (جـ ١، ص ٩٢٣).

له نسخ خطية في المتحف البريطاني (١٤٣) واستانبول (آيا صوفيا ١٧٥٩، وأسعد أفندي ٢٥٥٩).

١٠ ـ حدوث العالم:

ورد ذكره في أخبار الحكمـاء (ص ١٩٢)، وهديـة العارفين (جـ ٢، ص ١٠٧)، وطبقات الأطباء (جـ ٢، ص ٢٩)، وبروكلمن (جـ ١، ص ٩٢٣).

---

(١) انظر ابن أبي أصيبعة، طبقات الأطباء، (ط.م)، جـ ٢، ص ١١٢.
(٢) براون، تاريخ الأدب في إيران. (ط.م)، ص ٦١٥.

له نسخة خطيّة في ليبزغ (٨٥٦).

١١ ـ **الخلق والبعث:**

ورد ذكره في طبقات الأطباء (جـ ٢، ص ٢٩)، والوافي بالوفيّات (جـ ٤، ٢٥٥)، وهدية العارفين (جـ ٢، ص ١٠٨).

له نسخة خطيّة في استانبول (كوبريلي ٨٥٦).

١٢ ـ **فائدة الزيارة:**

لها نسخة خطية في استانبول (فاتح ٥٤٢٦ ـ ٤)، وأخرى في دمشق (الظاهرية عام ٥٤٣٣، ضمن مجموعة).

١٣ ـ **شرح عيون الحكمة:**

ورد ذكره في مفتاح السعادة (جـ ١، ص ٤٤٧)، وطبقات الأطباء (جـ ٢، ص ٣٩)، ووفيّات الأعيان (جـ ٣، ص ٣٨١)، وأخبار الحكماء (ص ١٩١) وكشف الظنون (جـ ٢، ص ١١٨٦) والوافي بالوفيات (جـ ٤، ص ٢٥٥).

له نسخ خطية في الأزهر (٥٤١)، وحيد أباد (أصفية٩) وجامعة أبروين (٣١٠)، وبغداد (الأوقاف ٩٦٢)، وفينا (١٥٢٢)، وباريس (٥٨٠٢)، والأسكوريال (٦٢٨)، وبرلين (٥٠٤٣)، واستانبول (راغب ٨٥٨)، وليدن (١٤٤٧).

١٤ ـ **شرح القانون (لابن سينا وهو في الطب):**

ورد ذكره في وفيات الأعيان (جـ ٣، ص ٣٨٢)، وتاريخ ابن العبري[1]. (ص ٤١٩)، وأخبار الحكماء (ص ١٩١)، وطبقات الأطباء (جـ ٢، ص ٢١٢) وكشف الظنون (جـ ٢، ص ١٣١٢).

يحيل إليه الإمام الفخر الرازي في المباحث المشرقية (جـ٢، ص ١٠٦، ٤٠٩) مما يدل على أنه ألّفه قبل سنة ٥٨٢ هـ.

له نسخ خطية في دمشق (الظاهرية ط ١٧ ـ ١٨ ـ ١٩ و٣١٤٢ عام) وباريس (٢٩٣٦، ٢٩٣٧) وبودليانا (١/٥٢٥، ٧٠٨)، وغوتا (١٤٦٦)، واستانبول (آيا صوفيا٤٨٥٠).

١٥ ـ **شرح سقط الزند لأبي العلاء المعرّي:**

ورد ذكره في طبقات الأطباء (جـ ٢، ص ٢٩) ووفيات الأعيان (جـ ٣، ص ٣٨١)،

---

(١) ابن العبري: تاريخ ابن العبري، طبعة بيروت ١٨٩٠ م.

وشذرات الذهب (جـ ٥، ص٢٩) ووفيات الأعيان (جـ ٣، ص ٣٨١)، ومفتاح السعادة(جـ ١، ص ٤٤٧) والوافي بالوفيات (جـ ٤، ص ٢٥٥)، وهدية العارفين (جـ ٢، ص ١٠٧)، وطبقات الشافعية (جـ ٥، ص ٣٥).

له نسخة خطية في سوهاج (٤٦٧ ـ أدب).

١٦ ـ المحصول في أصول الفقه:

ورد ذكره في طبقات الأطباء (جـ ٢، ص ٢٩)، وأخبار الحكماء (ص ١٩١)، وفي وفيات الأعيان (جـ ٣، ص ٣٨١)، وشذرات الذهب (جـ ٥، ص ٢١)، والوافي بالوفيات (جـ ٤، ص ٢٥٥)، ومفتاح السعادة (جـ ١، ص ٤٤٧)، وهدية العارفين (جـ ٢، ص ١٠٨)، وروضات الجنّات (ص ٧٠١)، وبروكلمن (جـ ١، ص ٦٦٧).

أشار إليه الإمام الفخر في مفاتيح الغيب (جـ ٢٢، ص ١٩٦ وجـ ٢٩، ص ٢٨١)، والأربعين في أصول الدين (ص ٢٤٩ وص ٤٠٠).

له نسخ خطية في باريس (٧٩٠)، واستانبول (محمد الثالث ١٢٥١)، وحلب (الأحمدية ٤١٦)، والقاهرة (دار الكتب ٣٠ م)، ودمشق (الظاهرية عام ٥٤٣٣)، والمتحف البريطاني (ملحق ٢٥٩)، والمكتب الهندي (٢٩٢ و ١٤٤٥).

لخّصه تاج الدين بن الحسين الأرموي (ت ٦٨٢هـ/١٢٨٣م) وشهاب الدين أحمد بن إدريس (ت ٦٨٤هـ/١٢٨٥م). ويذكر الدكتور النشّار أنّه يوجد في مكتبة الشيخ عيسى منون بالقاهرة شرحان له: الأول للقرافي، والثاني للأصفهاني. وقد طبع شرح القرافي بمصر سنة ١٣٠٧هـ[1].

١٧ ـ المطالب العالية:

جاء ذكره في وفيات الأعيان (جـ ٣، ص ٣٨١)، وطبقات الأطباء (جـ ٢، ص ٣٩)، وأخبار الحكماء (ص ١٩١)، والوافي بالوفيات (جـ ٤، ص ٢٥٥)، ومفتاح السعادة (جـ ١، ص ٤٤٧)، وهدية العارفين (جـ ٢، ص ١٠٨)، وصحيح المنقول[2] (جـ ٢، ص ٢٢٧)، وبروكلمن (جـ ١، ص ٦٦٨).

له نسخ خطية في القاهرة (دار الكتب ٤٥ عام، والأزهر ١٦٥٧٧، وطلعت ٥٨١ علم كلام)، واستانبول (يني ٧٥٥)، وبرلين (١٧٤٠).

---

(١) النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، (ط.م)، ص ٢٥١.

(٢) ابن تيمية: موافقة صريح المعقول لصريح المنقول، طبعة أنصار السُّنة المحمّدية بالقاهرة ١٣٧٠ هـ/١٩٥٠ م. جـ ٢، ص ٢٢٧.

١٨ ـ المعالم في أصول الفقه:

ورد ذكره في وفيات الأعيان (جـ٣، ص ٣٨١)، وأخبار الحكماء وص ١٩١)، والبداية والنهاية (جـ١٣، ص ٥٥)، والوافي بالوفيات (جـ ٤، ص ٢٥٥).

وله نسخ خطية في القاهرة (الأزهر ١١٧)، استانبول (جار الله ١٢٦٢ ـ ٢، وأحمد الثالث ١٣٠١، ولاله لي ٧٨٧)، وفاس (قرويين ١٦١٢)، ودمشق (الظاهرية ٥٨).

شرحه الأرموي (ت ٧٥٧هـ)، وابن التلمساني (ت ٦٤٤هـ)، والآغا بهبهاني (ت ١٢٠٨هـ)، والملاميـرزاسرواني محمد بن حسن (ت ١٠٩٨هـ).

الملخص في الحكمة والمنطق:

ورد ذكره في وفيّات الأعيان (جـ٣، ص ٣٣٨)، وأخبار الحكماء (ص ١٩١)، وشذرات الذهب (جـ٥، ص ٢١)، ومفتاح السعادة (جـ١، ص ٢٤٩)، وروضات الجنّات (ص ٧٠٠)، وهدية العارفين (جـ٢، ص ١٠٨)، وبروكلمن (جـ١، ص ٦٦٨).

له نسخ خطية في استانبول (أحمد الثالث ٣٢٢٤، وكوبريلي ٨٨٩)، والمتحف البريطاني (٧٢٥ ـ ملحق)، وبودليانا (١/٥٠١)، ورامبو (١/٤٠٥ ـ ٦٠).

٢٠ ـ منتخب المحصول:

ورد ذكره في شذرات الذهب (جـ٥، ص ٢١)، وهدية العارفين (جـ٢، ص ١٠٨)، وروضات الجنات (ص ٧٠٠).

له نسخ خطية في دمشق (الظاهرية ف ١٥)، وأخرى في استانبول (فاتح ١٤٦٤).

٢١ ـ المنطق الكبير:

ورد ذكره في هدية العارفين (جـ٢، ص ١٠٨)، وكشف الظنون (جـ٢، ص ١٨٦٤)، وبروكلمن (جـ١، ٦٦٨).

له نسخة خطية في استانبول (أحمد الثالث ٣٤٠١) وأخرى في برلين (٥١٦٥).

٢٢ ـ نهاية العقول في دراسة الأصول:

ورد ذكره في وفيات الأعيان (جـ٣، ص ٣٨١)، وأخبار الحكماء (ص ١٩١)، وطبقات الأطباء (جـ٢، ص ٢٩)، وفي الوافي بالوفيات (جـ٤، ص ٢٥٥)، وشذرات الذهب (جـ ٥، ص ٢٢)، والنجوم الزاهرة (جـ٦، ص ١٩٧)، وكشف الظنون (جـ٢، ص ١٩٨٨)، ومفتاح السعادة (جـ٢، ص ٤٩)، وهدية العارفين (جـ٢، ص ١٠٨)، وبروكلمن (جـ١ ص ٦٦٨).

أحال إليه الرازي في مفاتيح الغيب (جـ ١٤، ص ١٣٤)، والأربعين في أصول الدين

(ص ٣٠٩)، المحصل (ص ١٥١)، والاعتقادات (ص ٩١). ممّا يدل على أنّ الإمام الفخر ألّفه قبل سنة ٥٨٠هـ.

له نسخ خطية في القاهرة (دار الكتب ٧٤٨ ـ علم كلام). واستانبول (آيا صوفيا ٢٣٧٦، ٢٣٧٧، وأحمد الثالث ١٨٧٤، وأسعد أفندي ٧٨٢، وحيدرأباد أصفية ١٠٥).

٢٣ ـ الهيئــة:

رسالة أحال إليها الإمام الفخر في مفاتيح الغيب (جـ ٢٦، ص ١١٩) لها نسخة خطية في دمشق (الظاهرية ٥٤٨ عام).

جـ ـ مؤلّفات الإمام الفخر التي لا نعرف إلّا عناوينها:

١ ـ إبطال القياس:

ورد ذكره في طبقات الأطباء (جـ ٢، ص ٢٩)، والوافي بالوفيات (جـ ٤، ص ٢٥٥)، وأخبار الحكماء (ص ١٩٢).

٢ ـ أجوبة مسائل المسعودي:

أشار إليه نصير الدين الطوسي في شرحه على الإشارات والتنبيهات[1].

٣ ـ أجوبة المسائل النجارية:

ورد ذكره في وفيّات الأعيان (جـ ٣، ص ٣٨١)، وطبقات الشافعية (جـ ٥، ص ٣٥)، والوافي بالوفيات (جـ ٤، ص ٢٥٥)، ومفتاح السعادة (جـ ١، ص ٤٤٧).

٤ ـ أحكام الأحكام:

ورد ذكره في أخبار الحكماء (ص ١٩٢)، وعيون الأنباء (جـ ٢، ص ٢٩)، والوافي بالوفيات (جـ ٤، ص ٢٥٥)، وهدية العارفين (جـ ٢، ص ١٠٧).

٥ ـ الأخــلاق:

ورد ذكره في كشف الظنون (جـ ١، ص ٣٧)، وأخبار الحكماء (ص ١٩٢)، وعيون الأنباء (جـ ٢، ص ٣٠)، والوافي بالوفيات (جـ ٤، ص ٢٥٥).

ويصفه طاش كبري زاده بأنه من الكتب المبسوطة في الأخلاق: مفتاح السعادة (جـ ١، ص ٣٣٨).

٦ ـ إرشاد النظار إلى لطائف الأسرار:

ورد ذكره في كشف الظنون (جـ ١، ص ٦٧)، والوافي بالوفيات (جـ ٤، ص

---

(١) نصير الدين الطوسي: **شرح الإشارات والتنبيهات**، (ط.م)، القسم الثاني ص ٣٢٩.

٢٥٥)، ومفتاح السعادة (جـ ١، ص ٤٤٧)، وطبقات الشافعيـة (جـ ٥، ص ٣٥)، وفي وفيات الأعيان (جـ ٣، ص ٣٨١)، وهدية العارفين (جـ ٢، ص ١٠٧).

ويذكره الإمام الفخر في: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين (ص ٩٢).

٧ ـ الأشربـة:

ورد ذكره في هدية العارفين (جـ ٢، ص ١٠٨).

٨ ـ البراهين البهائيـة:

ورد ذكره في أخبار الحكماء (ص ١٩٢)، وهدية العارفين (جـ ٢، ص ١٠٧).

٩ ـ البيان والبرهان في الرّد على أهل الزيغ والطغيان:

ورد ذكره في وفيات الأعيان (جـ ٣، ص ٣٨١)، والوافي بـالوفيـات (جـ ٤، ص ٢٥٥)، ومفتاح السعادة (جـ ١، ص ٤٤٧)، وهدية العارفين (جـ ٢، ص ١٠٧)، وكشف الظنون (جـ ١، ص ٢٦٢).

ويحيل إليه الإمام الفخر في كتابه: اعتقادات فرق المسلمين.. (ص ١٩١).

١٠ ـ تحصيل الحـق:

ورد ذكره في وفيات الأعيان (جـ ٣، ص ٣٨١)، وطبقات الشـافعية (جـ ٥، ص ٣٥)، وكشف الظنون (جـ ١، ص ٣٥٩)، وهدية العارفين (جـ ٢، ص ١٠٧)، ومفتاح السعادة (جـ ١، ص ٤٤٦).

١١ ـ التشريح من الرأس إلى الحلق:

ورد ذكـره في طبقـات الأطبـاء (جـ ٢، ص ٣٠)، والـوافي بـالـوفيـات (جـ ٤، ص ٢٥٦).

١٢ ـ تعجيز الفلاسفة:

ورد ذكره في طبقات الأطبـاء (جـ ٢، ص ٣٠)، والوافي بـالوفيـات (جـ ٤، ص ٢٥٥)، وهدية العارفين (جـ ٢د ص ١٠٧).

١٣ ـ تفسير سورة البقـرة:

ورد ذكره في أخبار الحكماء (ص ١٩١)، والوافي بالوفيات (جـ ٤، ص ٢٥٥).

١٤ ـ تهذيب الدلائل وعيون المسائل:

ورد ذكـره في وفيات الأعيـان (جـ ٣، ص ٣٨١)، ومفتـاح السعـادة (جـ ١، ص ٤٤٧)، وهدية العارفين (جـ ٢، ص ١٠٧)، وطبقات الشافعية (جـ ٥، ص ٣٥)، وكشف الظنون (جـ ١، ص ٥١٥).

١٥ ـ الجبر والقدر:

ورد ذكره في أخبار الحكماء (ص ١٩٢)، وطبقات الأطباء (جـ ٢، ص ٢٩) وأشار إليه الفخر الرازي في مفاتيح الغيب (جـ ١٣، ص ١٢٢).

١٦ ـ الجـــدل:

ورد ذكره في أخبار الحكماء (ص ١٩١)، وطبقات الأطباء (جـ ٢، ص ٣٠).

١٧ ـ جواب الفيلاني:

ورد ذكره في أخبار الحكماء (ص ١٩١).

١٨ ـ الجوهر الفــرد:

ورد ذكره في طبقات الأطباء (جـ ٢، ص ٣٠)، والوافي بالوفيّات (جـ ٤، ص ٢٥٥)، وهدية العارفين (جـ ٢، ص ١٠٧)، وأشار إليه الطوسي في شرح الإشارات والتنبيهات (جـ ٢، ص ١٢٩).

يحيل إليه الإمام الفخر في «الأربعين في أصول الدين» (ص ٢٦٣ ـ ٢٦٤).

١٩ ـ البرعايـة:

ورد ذكره في طبقات الأطباء (جـ ٢، ص ٣٠)، وهدية العارفين (جـ ٢، ص ١٠٨).

٢٠ ـ الرمـل:

ورد ذكره في أخبار الحكماء (ص ١٩٢)، وطبقات الأطباء (جـ ٢، ص ٣٠).

٢١ ـ الرياض المونقة في الملل والنحل:

ورد ذكره في أخبار الحكمـاء (ص ١٩٢)، وهديـة العارفين (جـ ٢، ص ١٠٧)، والوافي بالوفيات (جـ ٤، ص ٢٥٥)، وعيون الأنباء (جـ ٢، ص ٣٠).

يحيل إليه الإمام الفخر في مفاتيح الغيب (جـ ١٨، ص ٧٧).

٢٢ ـ الزبدة في علم الكلام:

ورد ذكره في أخبار الحكماء (ص ١٩١)، والوافي بالوفيـات (جـ ٤، ص ٢٥٥)، ومفتاح السعادة (جـ ١، ص ٤٤٧)، وفي وفيـات الأعيان (جـ ٣، ص ٣٨١)، وطبقـات الشافعية (جـ ٥، ص ٣٥).

٢٣ ـ السـؤال:

ورد ذكره في أخبار الحكماء (ص ١٩١).

٢٤ ـ شرح نهج البلاغــة (للإمام علي بن أبي طالب):
ورد ذكـره في طبقـات الأطبـاء (جـ٢، ص ٢٩)، والـوافي بـالـوفيـات (جـ٤، ص ٢٥٥)، وأخبار الحكماء (ص ١٩٢).

٢٥ ـ شرح الوجيز في الفقه (للغزالي):
ورد ذكره في أخبار الحكماء (ص ١٩١)، وفي وفيات الأعيان (جـ٣، ص ٣٨١)، وطبقات المفسِّرين (ص ٣٩)، والـوافي بالـوفيات (جـ٤، ص ٢٥٥)، ومفتـاح السعادة (جـ١، ص ٤٤٧) وهـدية العـارفين (جـ٢، ص ١٠٨)، وكشف الـظنـون (جـ٢، ص ٢٠٠٢).

٢٦ ـ شفاء العيّ والخــلاف:
ورد ذكره في أخبار الحكماء (ص ١٩٢)، وعيون الأنباء (جـ٢، ص ٢٩)، وهدية العارفين (جـ٢، ص ١٠٧).

٢٧ ـ الرسالة الصاحبيــة:
ذكرت في أخبار الحكماء (ص ١٩٢)، وعيون الأنباء (جـ٢، ص ٣٠).

٢٨ ـ الطب الكبيــر:
ورد ذكره في أخبار الحكماء (ص ١٩١)، وعيون الأنباء (جـ٢، ص ٣٠) والوافي بالوفيات (جـ٤، ص ٢٥٥).

أحال إليه الفخر الرازي في مفاتيح الغيب (جـ٢٠، ص ٧٥)، والأربعين في أصول الدين (ص ١٣٣)، والمباحث المشرقية (جـ١، ص ٣١١).

٢٩ ـ الطريقة العلائية في الخلاف:
ورد ذكـره في هديـة العـارفين (جـ٢، ص ١٠٨)، والـوافي بـالـوفيـات (جـ٤، ص ٢٥٥)، وعيون الأنباء (جـ٢، ص ٢٩)، وأخبار الحكماء (ص ١٩٢).

٣٠ ـ الطريقة في الجــدل:
ورد ذكره في كشف الظنون (جـ٢، ص ١١١٣)، وفي وفيّات الأعيان (جـ٣، ص ٣٨٢)، وطبقات الشافعية (جـ٥، ص ٢٥)، ومفتاح السعادة (جـ١، ص ٤٤٧)، وأخبار الحكماء (ص ١٩١).

٣١ ـ فضائل الصحابـة:
ورد ذكره في الوافي بالوفيّات (جـ٤، ص ٢٥٥)، وعيون الأنباء (جـ٢، ص ٢٩)، وهدية العارفين (جـ٢، ص ١٠٨)، وأخبار الحكماء (ص ١٩٢).

٣٢ ـ الكمالية في الحقائق الإلٰهية:

ورد ذكرها في أخبار الحكماء (ص ١٩١)، والوافي بالوفيات (جـ ٤، ص ٢٥٥)، وطبقـات الأطبّاء (جـ ٢، ص ٣٠) ومفتـاح السعادة (جـ ٣، ص ٤٣٤) وهـدية العـارفين (جـ ٢، ص ١٠٧).

٣٣ ـ مباحث الحدود (في المنطق):

ورد ذكره في طبقات الأطبـاء (جـ ٢، ص ٣٠)، والوافي بـالوفيّـات (جـ ٤، ص ٢٥٦).

المباحث العمادية في المطالب المعادية:

ورد ذكـره في وفيات الأعيـان (جـ ٣، ص ٣٨١)، ومفتـاح السعـادة (جـ ١، ص ٤٤٧)، وكشف الظنون (جـ ٢، ص ١٥٧٧)، وهدية العارفين (جـ ٢، ص ١٠٨) والوافي بالوفيات (جـ ٤، ص ٢٥٥).

ويذكره الفخر الرازي في كتابه «اعتقادات فرق المسلمين. .» (ص ٩٢).

٣٥ ـ مباحث الوجود والعـدم:

ورد ذكره في أخبار الحكماء (ص ١٩١)، وفي الوافي بالوفيات (جـ ٤ ص ٢٥٦)، وطبقات الأطباء (جـ ٢، ص ٢٩).

٣٦ ـ الرسالة المجديـة:

ورد ذكـرها في طبقـات الأطباء (جـ ٢، ص ٢٩)، وهـدية العـارفين (جـ ٢، ص ١٠٧)، وأخبار الحكماء (ص ١٩٢).

٣٧ ـ المحرر في حقائق النحـو:

ورد ذكره في الوافي بالوفيات (جـ ٤، ص ٢٥٥).

٣٨ ـ مسائل في الطـب:

ورد ذكره في طبقات الأطباء (جـ ٢، ص ٣٠).

٣٩ ـ النهــض:

ورد ذكره في أخبار الحكماء (ص ١٩١)، والوافي بالوفيات (جـ ٤، ص ٢٥٦)، وهدية العارفين (جـ ٢، ص ١٠٨)، وطبقات الأطباء (جـ ٢، ص ٣٠).

٤٠ ـ رسالة في النبـوّات:

ورد ذكرها في طبقات الأطبّاء (جـ ٢، ص ٣٠)، والـوافي بالـوفيات (جـ ٤، ص ٢٥٦)، وهدية العارفين (جـ ٢، ص ١٠٨).

٤١ ـ نفثة المصـدور:

ورد ذكـره في أخبار الحكمـاء (ص ١٩٢)، وطبقات الأطبـاء (جـ ٢، ص ٣٠)، والوافي بالوفيات (جـ ٤، ص ٢٥٥)، وهدية العارفين (جـ ٢، ص ١٠٨).

٤٢ ـ النهاية البهائية في المباحث القياسية:

ورد ذكره في الوافي بالوفيات (جـ ٤، ص ٢٥٥).

٤٣ ـ الهندســـة:

ورد ذكره في طبقات الأطباء (جـ ٢، ص ٣٠).

الركن الثاني

منطلقات الإمام فخر الدين الرازي الفكريـــة

الفصل الأول: مفهوم اليقين

١ ـ بواعث اهتمامه بمسألة اليقين.
٢ ـ تعريف اليقين.
٣ ـ دور الفكر في تحصيل اليقين.
٤ ـ مقوّمات تجربته في طلب اليقين.
٥ ـ منهجه في انتقاد المذاهب.
٦ ـ خلاصة الفصل.

الفصل الثاني: النظر والعلم.

١ ـ مواقف علماء الكلام من العلاقة بين النظر والعلم.
٢ ـ رأي الإمام الفخر في العلاقة بين النظر والعلم.
٣ ـ نتائج القول بالتلازم العقلي.

الفصل الثالث: مواقف الإمام الفخر من الكلام والفلسفة.

١ ـ جوهر الخلاف بين الفلسفة والكلام.
٢ ـ منطلقات الإمام الفخر في تصنيف المذاهب.
٣ ـ مشكلة العلم النظري.
٤ ـ المقدمات العقلية المشتركة بين الفلسفة وعلم الكلام.

الركن الثاني

منطلقات الإمام الفخر الفكرية

ورد معنا في الركن الأول أثناء بحثنا عن المشكلة المحوريّة في فكر الإمام الفخر أنّ «تقليد المتقدمين يجب أن يكون في التعمُّق في المضايق والخوض في بحر الدقائق»[1]. هذا الأمر قد يؤدّي إلى «ترك بعض المقبولات والأعراض عن بعض المشهورات»[2]. وقناعة الإمام هذه حملته على وضع « أصول كلية وقواعد حقيقية» عالج على أساسها مجمل القضايا والمسائل التي تضمّنتها مؤلّفاته. وقد تجلّى سعيه إلى تحديد الأصول والقواعد لعمارته الفكرية في التمهيدات الطويلة التي تصدرت كتبه.

ويهمّنا الآن أن نبرز أهم منطلقات الإمام الفخر الفكرية. ومصادر بحثنا عن هذه المنطلقات هي نصوص الفخر الواردة في «المباحث» و«المحصل»، و«الأربعين في أصول الدين»، و«مفاتيح الغيب».

ونحاول في هذا الركن تحديد منطلقاته وأصوله الفكرية من خلال تحديد مفهومه لليقين وللعلم اليقيني. وعلى ضوء هذا المفهوم نبيِّن موقفه من العلاقة بين النظر والعلم، والجديد الذي قدَّمه في فهم هذه العلاقة. ونكشف بعد ذلك عن رأيه في علم الكلام والفلسفة. ونتوخى من طرح هذه القضايا توضيح الإنسجام الحاصل بين مفهومه لليقين والقيمة التي وضعها للنظر الاستدلالي ونظرته الجديدة إلى علم الكلام والفلسفة كأبرز اتجاهين فكريين في طلب الحقيقة واليقين.

---

(١) انظر المباحث المشرقية ـ جـ١، ص ٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ٥.

الفصل الأول

مفهوم اليقين في منطلقاته الفكرية

جاء معنا في الركن الأول أنّ طلب اليقين يشكِّل المحور الرئيسي في «مباحث» الإمام الفخر و«مفاتيح الغيب». لا بل إنّ كل ما مدَّ به قلمه كان لهذه الغاية كما يذكر في الوصية. ويتوجَّه السؤال الآن عن الأسباب التي حملت الإمام الفخر على الاهتمام بمسألة اليقين، والمعنى الذي يعطيه لهذا المفهوم، ومعرفة المنطلقات التي ارتكزت عليها طريقته في تحصيله.

١ ـ بواعث اهتمامه بمسألة اليقين.

في الفصل الأول من مقدمة «مفاتيح الغيب»[1]، وفي سياق عرضه للفوائد، المستنبطة من قولنا «أعوذ بالله»، يشير إلى أنّ المراد من جميع المنهيات، وهي إمّا أن تكون من باب الاعتقادات أو من باب الأعمال.

ومن أجل معرفة المنهيّات في باب الاعتقادات يسترجع الإمام قول الرسول محمد: **«ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة كلهم في النار إلاّ واحدة»**. وبالإستناد إلى صدق هذا الحديث يؤكّد على أن ضلال الفرق غير مختص بمسألة واحدة، بل هو حاصل في مسائل كثيرة من المباحث المتعلّقة بذات الله وبصفاته وبأفعاله. ويرى أيضاً أنّ الإستعاذة لا تتعلّق فقط بضلالات الفرق الإسلامية وإنّما تتعداها إلى ضلالات الفرق الخارجية عن الملّة والتي تفوق السبعماية في المسائل العقلية المتعلّقة بالإلهيات وبأحكام الذوات والصفات[2].

فها نحن ومنذ الصفحة الأولى، أمام حكم قاطع بضلال الفرق الإسلامية والفرق

---

(١) الفخر الرازي: مفاتيح الغيب. (ط.م) جـ١، ص ٣، ٤. ويقسم الفخر المقدمة إلى ثلاثة فصول: الفصل الأول في التنبيه على علوم سورة الفاتحة على سبيل الإجمال، والفصل الثاني في تقرير مشروع آخر يدل على أنه يمكن استنباط المسائل الكثيرة من الألفاظ القليلة، والثالث في تصحيح ما ذكره حول استنباط مسائل كثيرة من سورة الفاتحة.

(٢) الفخر الرازي: مفاتيح الغيب. جـ١، ص ٤.

الخارجة عن الإسلام. غير أنّ قول الإمام بأنّ ضلال هذه الفرق يقع في «مسائل كثيرة»، يعني أنّ الإمام لا يقطع بضلال جميع الفرق في جميع المسائل. فعبارته «مسائل كثيرة»، تترك الباب مفتوحاً لأخذ ما يراه حقاً. ونلاحظ أيضاً أنّه يعتبر المسائل العقائدية مسائل عقلية وتتعلّق بالإلهيات وبأحكام الذوات والصفات. وكون هذه المسائل عقلية فهي مشتركة ومطروحة عند المسلمين وغير المسلمين. ومن هذا الباب يجد لزاماً عليه، في معرفة المنهيّات في باب الإعتقادات، أن يبحث في ضلالات فرق أهل العلم بدون إستثناء.

وفي المقطع الذي يلي يقول: «الإستعاذة من ضلالات فرق أهل العالم لا تمكن إلاّ بعد معرفة المستعاذ منه، وإلاّ بعد معرفة ما به يكون باطلاً»[1]. فالإستعاذة بنظره يترتّب عنها فعل معرفة، وليس مجرّد موقف سلبي يتجلّى في الحكم بضلال جميع فرق أهل العالم. وفعل المعرفة هذا يحتّم تحديد المتسعاذ منه لمعرفة ما به يكون باطلاً. فقول الإمام بأنّ الإستعاذة **لا تمكن** إلاّ بعد معرفة المستعاذ منه، **ومعرفة** ما به يكون باطلاً، تأكيد على ضرورة المعرفة وتحديد موضوع هذه المعرفة يجعله الإمام في مستوى طاقة الإنسان، وهو جملة المسائل العقلية العقدية. ويجد الإمام أنّ هذا النوع من المعرفة هو الطريق إلى تحصيل «الألوف من المسائل اليقينية الحقيقية»[2].

وفي معرض تلخيصه ما ورد في المقدمة، نراه يستبدل عبارة «مسائل» بعبارة «معلومات». يقول: «واعلم أنّ أقسام المعلومات غير متناهية وكل واحد منها يمكن أن يعتقد اعتقاداً صواباً صحيحاً، ويمكن أن يعتقد اعتقاداً فاسداً خطأً. ويدخل في هذه الجملة فرق الضلال في العالم، وهي إثنتان وسبعون فرقة في هذه الأمة وسبعماية وأكثر خارج هذه الأمة»[3].

وهكذا، فإنّ تعدُّد المسائل العقدية يرجع إلى تعدد «المعلومات». والمعلومات تقتضي وجود الذات العالمة. والذات العالمة يمكنها إدراك معلومها إدراكاً صحيحاً، ينتج عنه اعتقاد صواب وصحيح. ويمكن أن تدرك نفس المعلوم إدراكاً خطأً، ينتج عنه اعتقاداً فاسداً.

بالطبع لم يفصل الإمام الفخر في هذا المقطع العلاقة بين إدراك الذات لموضوعها وإنتاج هذا الإدراك اعتقاداً صحيحاً أو فاسداً. ولكننا سوف نعود إلى هذه المسألة عندما

---

(١) الفخر الرازي: مفاتيح الغيب. جـ ١، ص ٤.
(٢) المصدر نفسه، نفس الصفحة.
(٣) المصدر نفسه، جـ ١، ص ٩٠.

نتناول في فصل مستقلّ، العلاقة التي أثبتها الإمام الفخر بين النظر والعلم.

أمّا الآن فلا بدّ لنا من التوقف عند قوله: «وكل واحد منها ـ أي المعلومات ـ يمكن أن يعتقد اعتقاداً صواباً صحيحاً، ويمكن أن يعتقد اعتقاداً فاسداً خطأ». فهذه الجملة تؤكّد احتمال الوقوع في الخطأ في الإعتقادات. فما هو المعيار إذن في تمييز الحق من الباطل والصواب من الخطأ؟

جواب الإمام الفخر صريح في تحديد المعيار الضروري لكل إنسان في تمييز الحق عن الباطل في الإعتقادات. فاليقين هو هذا المعيار. يقول: «إنّ المكلّف يحتاج إلى يقين يميز الحق من الباطل، ليعتقد الحق ويميز الخير من الشر ليفعل الخير»[1]. ويضيف: «لكن في الحق ينبغي أن يكون جازماً لإعتقاد مطابقة، وفي الخبر ربما يعتبر الظن في مواضع، والظان لا يكون جازماً»[2].

فها هنا يؤكّد الإمام الفخر على ضرورة امتلاك المكلف لليقين الذي به يكون تمييز الحق من الباطل. واليقين، كما نفهم من عبارته، سابق على الاعتقاد الحق وفعل الخير.

ويضع اليقين في مقابل الظن. ويوضح في مقطع آخر سابق المواضع التي يتبع فيها الظن، والمواضع التي لا بدّ فيها من اليقين. يقول: «إنّ الظن يتبع في الأمور المصلحية، والأفعال العرفية أو الشرعية، عند عدم الوصول إلى اليقين، وأمّا في الاعتقادات فلا يغني الظن شيئاً من الحق»[3].

فالظن يكفي في المسائل المتعلقة بباب الأعمال الإنسانية، سواء أَنظر إليها من الناحية الشرعية أو من الناحية العرفية والمصلحية. وأمّا في المسائل الاعتقادية فلا بدّ من اليقين.

إنّ اقتناع الإمام الفخر بضرورة امتلاك اليقين كمعيار في تمييز الحق من الباطل في الاعتقادات دفعه إلى تناول هذه المسألة في أكثر من موضع من «مفاتيح الغيب». ولكن ما هو اليقين؟ وكيف يتم حصوله للإنسان؟ وفي الكشف عن جواب الإمام الفخر عن هذا السؤال نكون قد خطونا الخطوة الأولى في إبراز منطلقاته وطريقته في تحصيل اليقين.

٢ ـ تعريف اليقين:

يضع الإمام الفخر عدة تعريفات لليقين قد تختلف في صياغتها ولكنها تتّفق في

---

(١) الفخر الرازي: مفاتيح الغيب. جـ٢٨، ص ٣١٠.

(٢) المصدر نفسه، جـ٢٨، ص ٣١١.

(٣) المصدر نفسه: جـ٢٨، ص ٣١٠.

مضمونها. وأبرز هذه التعريفات هي:

- «اليقين عبارة عن العلم المستفاد بالتأمل إذا كان مسبوقاً بالشك»(١).

- «اليقين هو العلم بالشيء بعد أن كان صاحبه شاكّاً فيه»(٢).

- اليقين عبارة عن علم يحصل بعد زوال الشبهة بسبب التأمل»(٣).

فهو إذن في تحديداته الثلاثة هذه يعرف اليقين بالعلم المستفاد بالتأمل بشرط أن يكون مسبوقاً بالشك. ولوضعه شرط الشك دلالته. فهو يعني أنّ هناك علوماً لا يطلق عليها اليقين لكون الشك غير وارد فيها. ومن ذلك العلم بوجود النفس. يقول: «.. فلذلك لا يقول القائل تيقّنت وجود نفسي.. لما أنّ العلم به غير مستدرك»(٤). ثم إنّ هذا الشرط يجعل البحث عن اليقين في مستوى الإنسان من دون الله. فهو يقول بأنّ علم الله لا يوصف بكونه يقيناً، وذلك لأنّ علمه «غير مسبوق بالشبهة وغير مستفاد من الفكر والتأمل»(٥). ويقول أيضاً: «أنّ اليقين لا يقال إلّا في العلم الحادث ـ علم الإنسان ـ سواء كان ذلك العلم ضرورياً أو سواء كان ذلك العلم ضرورياً أو استدلالياً»(٦).

وتعريفات الإمام الفخر لليقين تحتاج إلى توضيح معاني المصطلحات الواردة فيها. وبخاصة معنى العلم والشك والتأمّل.

إنّ العلم بالمطلق بنظر الإمام يمتنع تعريفه. وذلك لأنّ ماهيّة العلم متصوّرة تصوّراً بديهيّاً جليّاً ولا حاجة لمعرفته إلى معرّف(٧). ويقول في «المباحث المشرقية»: «العلم حالة نفسانية يجدها الحي من نفسه أبداً من غير لبس ولا اشتباه، وما هذا شأنه يتعذر تعريفه»(٨). ولكننا نجده يُؤْثِر ما قاله بعض الحكماء من أنّه «لا معنى للعلم إلّا حضور حقيقة الشيء للعالم»(٩). ففي هذا القول يؤكد على حضور حقيقة الشيء للعالم أي للذات العالمة.

---

(١) الفخر الرازي: مفاتيح الغيب. جـ ١٣، ص ٤٤.
(٢) المصدر نفسه: جـ ٢، ص ٣٢.
(٣) المصدر نفسه: جـ ١٣، ص ٤٥.
(٤) المصدر نفسه: جـ ٢، ص ٣٢. يميّز الإمام الفخر بين نوعين من العلم: الذي «يحتاج إلى تعليم وإقامة البرهان». انظر الإمام الفخر: مفاتيح الغيب. جـ ٢٥، ص ٤٧.
(٥) الفخر الرازي: مفاتيح الغيب. جـ ١٣، ص ٤٥.
(٦) المصدر نفسه: جـ ٢، ص ٣٢.
(٧) المصدر نفسه: جـ ٢، ص ٢٠٣.
(٨) الفخر الرازي: المباحث المشرقية. (ط.م)، جـ ١، ص ٣٣٧.
(٩) الفخر الرازي: مفاتيح الغيب. جـ ٧، ص ١٦٠.

وأمّا الشك فهو مرادف عنده لمعنى الريبة والتردُّد والحرج، يقول: «فإذا قالوا شك فلان في الأمور أرادوا أنّه وقف نفسه بين شيئين»[1]. ويقول في تعريف الشاك: «الشك المرتاب يبقى متردداً بين النفي والإثبات. وإن اعتدل الطرفان فهو الريب والشك»[2]. ويجعل الشك في مقابل اليقين، يقول: «وسمِّيَ الشك حرجاً، لأن الشاك ضيِّق الصدر حرج الصدر، كما أنّ المتيقّن منشرح الصدر»[3].

وعبارة «التأمل» التي يستخدمها الإمام في تعريفه لليقين لا تتضمن معنى صوفياً، وهي عنده مرادفة للفكر أو التفكّر.

لقد كان الإمام الفخر دقيقاً واضحاً للغاية في تعريفه لليقين. فهو حالة الإطمئنان التي تسعى إليها النفس، بعد التردد والحيرة، بالفكر والتأمل.

وأمّا تعريف الإمام الفخر للعلم اليقيني لا يقل وضوحاً عن تعريفه لليقين. فهو يعرّف العلم اليقيني بأنّه «العلم المبرأ عن جهات الريب والذي يكون جارياً مجرى الرؤية في القوة والظهور»[4].

٣ ـ دور الفكر في تحصيل اليقين:

نستطيع أن نتبيَّن بوضوح من خلال التعريفين اللذين يعطيهما الإمام الفخر للعلم اليقيني دور الفكر في عملية تحصيل اليقين والوصول إلى الجلاء والإنكشاف بقدرته.

يصرّح الإمام الفخر في «مفاتيح الغيب» معنى التفكر، وكيفية الحصول على الأساسين الموضوعين للعلم اليقيني وهما الجلاء والإنكشاف. وننقل نص الإمام الفخر بحرفيته نظراً لأهميته.

يقول: «والتفكر طلب المعنى بالقلب. وذلك لأنّ فكرة القلب هو المسمّى بالنظر والتعقُّل في الشيء، والتأمّل فيه والتدبُّر له، وكما أنّ الرؤية بالبصر حالة مخصوصة من الانكشاف والجلاء ولها مقدّمة وهي تقليب الحدقة إلى جهة المرئي طلباً لتحصيل تلك الرؤية بالبصر، فكذلك الرؤية بالبصيرة وهي المسماة بالعلم واليقين، حالة مخصوصة من الانكشاف والجلاء، ولها مقدمة وهي تقليب حدقة العقل إلى الجوانب طلباً لذلك الانكشاف والتجلّي، وذلك هو المسمّى بنظر العقل وفكرته. فقوله تعالى: ﴿أوَ لم

(١) المصدر نفسه: جـ ١٧، ص ٧٧.
(٢) المصدر نفسه: جـ ١٤، ص ١٦.
(٣) الفخر الرازي: مفاتيح الغيب. جـ ١١، ص ٣٣.

يَتفكَّروا﴾ أمر بالفكر والتأمل والتدبّر والتروّي لطلب معرفة الأشياء كما هي عرفاناً حقيقياً تاماً(١).

إنّ القصد من التفكّر والتعقّل والتأمل والتدبّر والتروّي هو واحد. فهو التوجّه إلى «طلب معرفة الأشياء كما هي عرفاناً حقيقياً تاماً. وعلى هذا يكون اليقين حالة الروح في امتلاك هذه المعرفة بحيث يكون الشك والخطأ غير واردين.

لقد أثبت الإمام الفخر في هذا النّص دور الفكر في امتلاك اليقين، لا بل أكّد قدرة «القلب» باستعداده الذاتيّ، على تحصيل العلم اليقيني.

فمفهوم الفخر لليقين ـ كما عبّر عنه في النص ـ لا يتعارض مع المعنى الفلسفي الحديث لليقين. من حيث أنّه حالة مخصوصة للنفس (أو الروح) في معرفة الأشياء عرفاناً حقيقياً تاماً يقوم على أساسين موضوعين وهما الانكشاف والجلاء(٢). وهذه الحالة تحصل للنفس عن طلب وقصد منها، أي أنّها تتوجه إلى موضوعها للإحاطة به ومعرفته.

ومن الواضح أنّ المعيار أو الدليل في عملية اليقين هو العقل. فها هنا اعتراف بعلاقة ما بين «الذات المفكرة والشيء» موضوع الفكر. كما أننا أمام اعتراف صريح بفعل العقل وحركته للإحاطة بمعلومه ليحصل له الجلاء والانكشاف اللذان بهما يكون اليقين. وهكذا يكون الإمام قد جعل من إحاطة العقل بالشيء شرطاً أساسياً لحصول المعرفة اليقينية. وهو قد عبّر عن هذه الإحاطة «بتقليب حدقة العقل إلى الجوانب طلباً لذلك الانكشاف والجلاء». ويقول في موضع آخر: «فإنّ العقل إنّما يعرف الشيء إذا أحاط به»(٣) وإذا كان العلم عنده لا معنى له إلّا «حضور حقيقة الشيء للعالم»(٤). فهذا يعني أنّ «تقليب حدقة العقل»، و«الإحاطة»، تهدف إلى استحضار حقيقة الشيء المعلوم. ومتى تمّ ذلك الجلاء للعقل كان حصول اليقين.

ولعلّنا نستطيع أن نفهم بوضوح وظيفة العقل وقدرته على تحصيل المعرفة من خلال شرحه لمعنى الفكر.

---

(١) المصدر نفسه: جـ ١٥، ص ٧٥.

(٢) المقارنة بين ما يذكره الإمام في هذين الأساسين وما يذكره ديكارت فيهما ممكنة. فالأساسان اللذان يضعهما ديكارت هما وضوح الفكرة وتميّزها. ويعني ديكارت بالفكرة المتميّزة الفكرة التي حصل وضوحها واختلافها عن غيرها. إنها لا تحوي في ذاتها إلّا ما يبدو بجلاء لمن ينظر فيها كما ينبغي. انظر ديكارت: **مقالة الطريقة**. ترجمة الدكتور جميل صليبا. اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع ـ بيروت ١٩٧٠، طبعة ثانية. ص ١٠٢.

(٣) الفخر الرازي: **مفاتيح الغيب**. جـ ٢٩، ص ٢١١.

(٤) المصدر نفسه: جـ ٧، ص ٥.

فالفكر عند الإمام الفخر هو إنتقال الروح من التصديقات الحاضرة إلى التصديقات المستحضرة. وعملية الانتقال هذه لا تتم إلّا بشيء يتوسّط بين طرفيّ المجهول لتصير النسبة المجهولة معلومة. وذلك المتوسط ويقصد به الحد الأوسط بين الطرفين له إلى كل واحد منهما نسبة خاصة، فيتولّد من نسبته إليهما مقدّمتان. وكل مجهول لا يحصّل العلم به إلّا بواسطة مقدّمتين معلومتين. وهاتان المقدّمتان هما كالشاهدين، وكما أنّه لا بدّ في الشرع من شاهدين، فكذلك لا بدّ في العقل من شاهدين وهما المقدّمتان اللّتان تنتجان المطلوب. وهو يسمّى استعداد النفس لوجدان ذلك المتوسط بالحدس[1].

إنّ التأثير الفلسفي على الإمام الفخر في شرحه لمعنى الفكر لا يحتاج إلى بيان. وفهم الإمام الفخر معنى الفكر على هذا النحو سوف يكون له أثر كبير في تحديده لنوع العلاقة بين النظر والعلم. ونتوقف الآن عند قوله بأنّ حصول المقدمتين في العقل لا بدّ له من إنتاج المطلوب. فكلامه يكشف عن مدى التطوّر في نظرته كمتكلّم إلى العقل وقدرته على تحصيل العلم.

والسؤال الذي يطرح نفسه هو التالي: هل يعترف الإمام بقدرة العقل الذاتية في تحصيل اليقين، وهل هو الأداة المعرفية الوحيدة؟

إنّ الإجابة عن هذا السؤال على أهميتها قد لا يفيدنا الآن. ولكن لا بدّ لنا من الإشارة إلى تقسيمه العلم إلى نوعين: العلم الحدسي، وهو العلم الحاصل من غير طلب، والعلم الفكري الذي يكون بطلب ويحتاج إلى برهان ودليل[2]. وكثيراً ما نجد الإمام يستخدم لفظتي العلم واليقين لمعنى واحد. ويجعل لليقين طريقين هما: نظر العقل أو بديهة الفطرة. يقول: «.. إنّ اليقين لا يحصل إلّا إذا اعتقد أنّ الشيء كذا ويمتنع كون الأمر بخلاف معتقده، إذا كان لذلك الاعتقاد موجب وهو إمّا بديهة الفطرة، وإمّا نظر العقل»[3].

فالإمام الفخر يعترف بقيمة العلم الفكري القائم على نظر العقل في بلوغ اليقين. ونجد في مفاتيح الغيب عبارات تؤكّد ثقة الإمام بقدرة العقل على العلم. بحقائق الأشياء وإدراك الكلّيات الثابتة. ومن هذه العبارات قوله: «أمّا العلم بحقائق الأشياء فالعقل متمكن من تحصيله»[4]. وقوله: «القوة العاقلة قادرة على إدراك الكلّيات»[5].

---

(١) الفخر الرازي: مفاتيح الغيب. جـ٢، ص ٢٠٧.
(٢) المصدر نفسه: جـ ٢٥، ص ٤٧.
(٣) المصدر نفسه: جـ ٢، ص ٢٠٦.
(٤) الفخر الرازي: مفاتيح الغيب. جـ٢، ص ١٧٦.
(٥) المصدر نفسه: جـ ٢٣، ص ٢٢٥.

٤ ـ **مقومات تجربته في طلب اليقين:**

نتبيّن من خلال ما تقدّم أنّنا حيال تجربة مميزة في طلب اليقين. ومن المفيد الكشف عن أهم خصائص هذه التجربة.

إنّ الشك الذي وضعه الإمام شرطاً لليقين ليس مطلقاً. فهو لم يشك أبداً بوجود النفس، أي وجود الذات المفكّرة، وكفاية العقل لمعرفة الحقيقة والبديهيات.

أمّا وجود النفس فهو لا يحتاج إلى برهان، وبيّن بالفكر ذاته، وهو بالتالي غير مستدرك، ولأجل ذلك «لا يقول القائل تيقّنت وجود نفسي.. لأنّ العلم به غير مستدرك»(١). وعلى ذلك فهو لا يبرهن على وجود الذات المفكرة ولو بقياس إضماري كقولنا «أنا أفكر فإني»(٢).

وأمّا كفاية العقل لمعرفة الحقيقة فعبارات الإمام الفخر التي سبق ذكرها تؤكّد ذلك. فالعقل عنده متمكن من تحصيل العلم بحقائق الأشياء(٣) وبهذه الملكة يقتدر الإنسان على إدراك الكليات(٤).

وفيما يتعلّق بالعلوم البديهية فهي حاصلة ابتداءً في النفس لا بسبب الفكر(٥)، كالعلم بأنّ الواحد نصف الإثنين، وأنّ النفي والإثبات لا يجتمعان. والمنكرون للعلوم البديهية في نظره هم السفسطائية(٦). فهو ينطلق إذن من يقين طبيعي بالبديهيات.

لقد عرف الغزالي قيمة الأوليات العقلية للخروج من الشك وبلوغ اليقين. ولكن ثقته بالضروريات العقلية لم تكن بالعقل ذاته، بل «بنور قذفه الله في الصدر»(٧). وهو يعني بذلك نور الحدس الذي به يدرك العقل الأوّليات والنظريات دفعة دون حاجة إلى برهان.

ولكننا نجد نصّاً صريحاً عند الإمام الفخر يقول فيه بأنّ الأوّليّات التي يعوّل عليها في

---

(١) المصدر نفسه: جـ ٢، ص ٣٢.

(٢) إن ترجمة الكوجيتو الديكارتي (Je pense donc je suis) « بأنا أفكر فإني » أقوى من ترجمته « بأنا أفكر إذن أنا موجود » وذلك لأن لفظة إني تعني « التأكيد والقوة في الوجود » انظر الفخر الرازي : مفاتيح الغيب . جـ ١ ، ص ١٢٦ .

(٣) الفخر الرازي: مفاتيح الغيب. جـ ٢، ص ١٧٦.

(٤) الفخر الرازي: جـ ٢٣، ص ٢٥.

(٥) الفخر الرازي: جـ ٢، ص ٢٠٧.

(٦) الفخر الرازي: جـ ١٨، ص ٧٧.

(٧) الغزالي: المنقذ من الضلال. (ط.م). ص ١٣.

النظريات تعلم صحتها بضرورة العقل ذاته[1]. وترتيب الضروريات العقلية، وهي مقدمات العلم النظري. يعلم صحته أيضاً بضرورة العقل[2].

وكلام الإمام الفخر هنا لا يعني أنّ العقل أو الفكر هو الذي يولّد الأوليات أو ينتجها. فهو يصرّح بأنّ حصولها لا يكون بسبب الفكر. فالإنسان يتلقّاها والعقل يتيقّن من صحتها، ويطمئن إليها بعد الحصول عليها.

إنّ الهدف الأساسي الذي سعى إليه الإمام الفخر في «مفاتيح الغيب» هو اليقين. ولكنّه تناول اليقين من حيث هو مفهوم شامل وليس من ناحية كونه تجربة شخصية نفسية. فديكارت والغزالي كلاهما يتحدث عن خروجه من الشك إلى اليقين بصيغة المخاطب كأنّه يروي قصة شخصية وتجربة نفسية[3]. فكلاهما بدأ كما يبدأ الشكّاك، فاستبعد المحسوسات والمعقولات جميعاً. وقد زاد ديكارت على أسباب الشك المعروفة[4]، افتراض روح خبيث يعبث بعقله فلا يدع له أدنى ثقة به.

والذي ساعد الإمام على طرح اليقين كمفهوم إنساني شامل قناعته بالأصلين اللذين يضعهما كأساسين لتحصيله وهما: صدق العقل، والثقة بالفطرة الأصلية. وهو يرى أنّ الغلط أمر عارض لأنّ ما بالذات للعقل فهو الصواب. ونستطيع أن نتبين ذلك في نص له يشرح فيه كيفية الوصول إلى الدين الحق.

يقول: إنّ الدين الحق[5] لا سبيل إليه إلاّ بالنظر، والنظر لا معنى له إلاّ ترتيب المقدمات ليتوصل بها إلى النتائج، وتلك المقدمات إن كانت نظرية افتقرت إلى مقدّمات أخرى ولزم الدور والتسلسل وهما باطلان. فوجب انتهاء النظريات بالأخرة إلى الضروريات... وترتيب المقدمات (الضرورية) يجب انتهاؤه أيضاً إلى ترتيب تعلّم صحته بضرورة العقل. وإذا كانت النظريات مستندة إلى مقدّمات تعلم صحتها بضرورة العقل،

---

(١) الفخر الرازي: مفاتيح الغيب. جـ ٦، ص ١٢.

(٢) يقول الإمام الفخر: «فترتيب المقدمات يجب انتهاؤه أيضاً إلى ترتيب تعلّم صحته بضرورة العقل، وإلى ترتيبات تعلّم صحتها بضرورة العقل، وجب القطع بأن العقل السليم لا يغلط «مفاتيح الغيب. جـ ٦، ص ١٢.

(٣) إن الغزالي وديكارت كلاهما يسعى إلى تعميم تجربته الشخصية وجعلها شاملة.

(٤) وهي أن الناس يعلمون أنهم يخطئون أحياناً في الإدراك الحسّي ويخطئون في الاستدلال العقلي.

(٥) إنّ الدين الحق بنظر الإمام الفخر هو الإسلام. وربما كان هذا ما يقصده الإمام هنا. ولكننا لسنا نرغب من اعتماد هذا النص إقحام الدين في هذه المسألة. والسؤال الذي يتبادر إلى الذهن هو التالي: ما عسى أن يكون حال من لا يأخذ بالدين الحق الذي يذكره الإمام؟ ولأجل ذلك نحن ننظر في النص من حيث هو نظرة موضوعية مادام هو نفسه لا يحدد هذا الدين.

وإلى ترتيبات تعلّم صحتها بضرورة العقل، وجب القطع بأنّ العقل السليم لا يغلط لو لم يعرض له سبب من خارج. فأمّا إذا عرض سبب خارجي، فهناك يحصل الغلط، فثبت أنّ ما بالذات هو الصواب، وما بالعرض هو الخطأ(١).

هذا النص يبيّن بوضوح أنّ معرفة الدين الحق تكون بالنـظر العقلي وليس بمجرد السماع والتقليد. ونستطيع أن نحكم من مجمل النص أنّ الإمام الفخر يعتقد بأنّ معرفة الله والشريعة تتّم عقلاً، وأنّ الإعلام بهذه الحقائق هو إعلام عقلي لا سمعي وذلك لأنّ معرفة المقدمات والتأكّد من صحتها يتم بضرورة العقل، وترتيب المقدّمات وصحة ترتيبها يعلم بالعقل نفسه. وهكذا يكون الإمام الفخر قد أبطل في هذا النص قيمة التقليد، وركّز على قدرة العقل الذاتية في معرفة المقدمات العقلية كقضايا بيّنة بذاتها وأكّد قدرة العقل الذاتية على معرفة ترتيب القضايا المبرهن عليها.

ولكن هل يمكن للعقل أن يقع في الخطأ، وكيف يمكنه في هذه الحالة الرجوع إلى الحق؟

إنّ العقل في نظر الإمام قد يقع على الحق كما يقع على الباطل. وبلوغ الحق يكون برجوع العقل إلى ما هو بالذات فيه. ويكون تخليص العقل ممّا لحق به من باطل ـ وهو أمر عارض ـ بنقد العقل للعقل، وذلك لأنّ العقل السليم لا يغلط لو لم يعرض له سبب من خارج(٢).

والذي يقال على العقل يقال أيضاً على الفطرة الأصلية. يقول: «إنّ المولود لو تُرِك مع فطرته الأصلية لما كان على شيء من الأديان الباطلة، وأنه إنّما يقدم على الدين الباطل لأسباب خارجية، وهي سعي الأبوين في ذلك وحصول الأغراض الفاسدة»(٣) إنّ هذا النص يكشف عن ثقة الإمام بالفطرة الأصلية.

ولسنا نريد أن نتوقف عند مسألة الفطرة الأصلية، وإنّما نتوقف عند قناعة الإمام بكون العقل هو المعيار في الفحص عن المقدمات المعوّل عليها في النظر وصدق ترتيبها. وقد انعكست قناعته هذه وتجلّت في تقسيمه للمذاهب والأديان وطريقته في تصحيحها.

لقد ذكر الإمام الفخر في مفاتيح الغيب تقسيماً جامعاً للمذاهب والأديان عند أهل

---

(١) ورد هذا النص في معرض شرحه لمعنى الآية: كان الناس أمة واحدة (البقرة ٢١٣) ليؤكّد بأن الناس كانوا أمّة واحدة قائمة على الحق، ثم اختلفوا وكان اختلافهم بسبب البغي والتحاسد والتنازع في طلب الدنيا فبعث الله النبيّين مبشّرين ومنذرين «مفاتيح الغيب» جـ ٦، ص ١٢.
(٢) الفخر الرازي: مفاتيح الغيب. جـ ٦، ص ١٢.
(٣) الفخر الرازي: مفاتيح الغيب. جـ ٦، ص ١٢.

العلم بدون استثناء[1]. وهذا التقسيم ـ كما سوف نرى ـ مبنيّ على أُسس فكرية موضوعية وليس فيه أثر لأي موقف نفسي ذاتي في الحكم على المذاهب والأديان. وفيه أيضاً تأكيد صريح على دور العقل كقوة وملكة قادرة على الحكم بالعودة إلى قوانينه الذاتية الضرورية.

يقول في تقسيمه الجامع: الناس فريقان: منهم من أقرّ بالعلوم الحسيّة كعلمنا بأنّ النار محرقة والشمس مضيئة، والعلوم البديهية كعلمنا بأنّ النفي والإثبات لا يجتمعان، ومنهم من أنكرهما. والمنكرون هم السفسطائية والمقرّون هم الجمهور الأعظم من أهل العالم، وهم فريقان: منهم من سلّم أنّه يمكن ترتيب تلك العلوم البديهية بحيث يستنتج منها نتائج علمية نظرية ومنهم من أنكره، وهم الذين ينكرون أيضاً النظر إلى العلوم وهم قليلون. والأولون هم الجمهور الأعظم من أهل العالم وهم فريقان: منهم من لا يثبت لهذا العالم الجسماني مبدأ أصلاً وهم الأقلّون، ومنهم من يثبت له مبدأ وهؤلاء فريقان: منهم من يقول: ذلك المبدأ موجب بالذات وهم جمهور الفلاسفة في هذا الزمان، ومنهم من يقول أنّه فاعل مختار وهم أكثر أهل العالم، ثم هؤلاء فريقان: منهم من يقول أنّه أرسل الرسل وهم أرباب الشرائع وهم المسلمون والنصارى واليهود والمجوس، ومنهم من أنكر بعثة الرسل وهم البراهمة ويضيف بأنّ كل واحد من هذه الطوائف اختلافات لا حدّ لها ولا حصر[2].

سبق ورأينا منذ مقدمة «مفاتيح الغيب» أنّ من أراد مسائل اعتقادية يقينية لا بدّ له من النظر في معطيات التراث الإنسائي من موقع الناقد لبلوغ غايته. وها هو الآن في تصنيفه للفرق يتناول جميع مذاهب أهل العالم ليشير إلى مواطن الاتفاق والالتقاء بين المذاهب والأديان من جهة، وبين الأديان العالمية من جهة ثانية، ومُظهراً نقاط الاختلاف.

ولقد تبع الإمام الفخر في تقسيمه هذا منهجاً فكرياً واضحاً، من حيث أنّه يبدأ من اليقين الأولي الحاصل لجميع الناس بالإحساسات الظاهرة والباطنة، والثقة بالعلوم البديهية. ويشير الإمام في موضع آخر من «مفاتيح الغيب» إلى «أنّ العلوم الضرورية يمتنع إطباق الخلق الكثير على إنكارها»[3] وانطلاقاً من إقرار الجمهور الأعظم من أهل العالم بالأصلين الأساسيين للمعرفة يسقط إنكار السفسطائية للعلوم الحسّية والعلوم البديهية الضرورية. ثم نراه يرتكز على العلوم البديهيّة وإمكانية إنتاجها علوماً نظرية ليقسم الناس

---

(١) المصدر نفسه: ج ١٨، ص ٧٧. ويذكر الإمام في مستهل هذا التقسيم: «واعلم أنه لا سبيل إلى استقصاء مذاهب أهل العالم في هذا الموضوع. ومن أراد ذلك فليطالع كتابنا الذي سمّيناه الرياض المونقة». ولعلّ هذا الكتاب هو كتابه المعروف «باعتقادات فرق المسلمين والمشركين».

(٢) الفخر الرازي: مفاتيح الغيب. جـ ١٨، ص ٧٧.

(٣) الفخر الرازي: مفاتيح الغيب. حـ ١٨، ص ٧٧.

إلى فريقين: المنكرون للمبدأ الأصل للعالم وهو الله والمثبتون له. وعلى هذا يكون الإثبات والإنكار للمبدأ الأول للعالم معتمداً على الضروريات العقلية.

ويبيّن هذا النص بوضوح قناعة الإمام الفخر بكفاية العقل الإنساني لإدراك ما بعد الطبيعة. وقد حدّد بدقة محور الخلاف بين الفلاسفة والمتكلّمين في النظر إلى مبدأ العالم. فالخلاف حاصل بين الفريقين حول طبيعة هذا المبدأ وليس في إثبات وجوده. وبغضّ النظر عن محور الخلاف هذا، فنقطة الانطلاق عند الفلاسفة والمتكلمين واحدة وهي التعويل على النظر الفكري فيما ذهبوا إليه. وإقرار الإمام بقيمة النظر الفكري سوف يؤدي به إلى تعديل نظرة علم الكلام الأشعري إلى مسألة العلاقة بين النظر والعلم. وسنحاول الكشف عن رأي الإمام في هذه المسألة في فصل خاص.

ولا بدّ لنا من الوقوف عند إشارة الإمام إلى أنّ القائلين بأن مبدأ العالم موجب بالذات «هم جمهور الفلاسفة في هذا الزمان». فهو هنا يعترف بميّزة اختص بها الفلاسفة الإسلاميّون في زمانه»، وينظر إليهم من حيث هم «جمهور».

ففي كلام الإمام رفع صريح لتهمة التبعية والنقل عن أرسطو التي وجهّها الغزالي للفلاسفة الإسلاميّين[1].

ولكن ما دامت الضروريات العقلية هي التي يعوّل عليها العقل لإدراك ما بعد الطبيعة، فكيف تحصل الاعتقادات الفاسدة؟ وما هو الموقف حيال معتقديها؟

سبقت الإشارة إلى أنّ فكرة التمييز بين ما هو بالذات وما هو بالعرض جعلت الإمام يقتنع بأنّ ما هو بالذات في العقل وهو الصواب. والذي يقال في الصواب والخطأ يقال أيضاً في الخير والشرّ[2] والكفر والإيمان. فنظرة الإمام إلى الإنسان متفائلة. فليس هناك من كفر مطلق، إذ أنّ الكافر لا يمكن وجوده بحيث لا يكون فيه خير أصلاً[3] ويستحيل في نظره أن يوجد كافر لا يسقي العطشان، ولا يطعم الجائع ولا يذكر ربه كل عمره «كيف لا وهو في زمن صباه كان مخلوقاً على الفطرة المقتضية للخيرات»[4]:

---

(١) يعتبر الغزالي الفلاسفة الإسلاميين من شيعة أرسطو والناقلين لآرائه. انظر الغزالي. المنقذ من الضلال ص ٢١، ٢٢.

(٢) يقول: «الخير مراد بالذات والشر مراد بالعرض». مفاتيح الغيب، جـ ٢٧، ص ٣٦. ورأيه قريب من رأي ابن سينا في مسألة الخير والشر.

(٣) الفخر الرازي: مفاتيح الغيب. جـ ٢٥، ص ١٧٨.

(٤) يقول: «إنما يستحيل نظراً إلى العادة أن يوجد كافر لا يسقي العطشان ولا يطعم الجائع» مفاتيح الغيب. جـ ٢٥، ص ١٧٨.

وهكذا فإنّ النفس مقتضية للخير والإيمان والصواب بالذات. وأمّا الشر والكفر والغلط فهو مقضي لها بالعرض[1] فالفساد عنده ليس ذاتياً في جوهر النفس، وإنّما هو صفة عارضة، والأولى إزالة الصفة مع إبقاء الذات والجوهر. وهذا المعنى يؤكّده في قوله: «والأنفس جوهرها جوهر شريف خصّه الله بمزيد الإكرام في هذا العالم، ولا فساد في ذاته، وإنّما الفساد في الصفة القائمة به وهي الكفر والجهل، ومتى أمكن إزالة الصفة الفاسدة مع إبقاء الذات والجوهر كان أولى»[2].

ونظرة الإمام الفخر المتفائلة إلى الإنسان غير مبنية على موقف نفسي وذاتي، بل هي مبنية على العقل ذاته. فالله لم يفعل فعلاً خالياً عن حكمة[3]. وحكمة الله تخرج عن تقسيم عقلي وهو أنّ الفعل إمّا أن يكون خيراً محضاً أو شرّاً محضاً، أو خيراً مشوباً بشرّ»[4]. ولقد خلق الله عالماً فيه الخير المحض وهو عالم الملائكة، وخلق عالماً فيه خير وشر وهو عالمنا، ولم يخلق عالماً فيه شر محض[5].

إنّ تأكيد الإمام الفخر على كون الخير هو الغالب في عالمنا وإنّه لا وجود للشرّ المطلق أو الكفر المطلق استناداً إلى العقل سوف يحدّد موقفه من الفرق التي اعتقدت اعتقادات فاسدة. فالمطلوب ليس فقط الكشف عن الفساد في معتقدات الفرق الضالة، وإنّما رفع هذا الفساد. وعملية الكشف عن فساد معتقدات الفرق وما به هي فاسدة تشكّل المدخل إلى تحصيل مسائل عقدية يقينية صحيحة. الأمر الذي جعل الإمام يتّخذ اتجاهاً جديداً في التعاطي مع المذاهب الفكرية، وهو منحى التصحيح. فنقده للمذاهب المعارضة لن يكون بهدف إثبات كفرها[6] وبدعها، أو تأكيد تساقطها وإنّما بهدف التصحيح والتقويم.

---

(١) يتفق الإمام ههنا مع ما ذهب إليه ابن سينا في كتاب «النجاة» حيث يجعل الخير مقتضي بالذات والشر مقتضي بالعرض. انظر النجاة، ص ٤٧٤.

(٢) الفخر الرازي: **مفاتيح الغيب**. جـ ١٦، ص ٢٠٠.

(٣) يعرف الإمام الفخر الحكمة على النحو التالي: «المراد من كونه حكيماً أن يكون مصيباً في أفعاله». (مفاتيح الغيب. جـ ١٣، ص ٣٣). والحكيم «كامل العلم» (نفس المصدر جـ ٤، ص ٢٦). والذي لا يلحقه الخطأ في التدبير (نفس المصدر. جـ ٢٨، ص ٣٠.

(٤) الفخر الرازي: مفاتيح الغيب. جـ ٢٥، ص ١٧٨.

(٥) المصدر نفسه: الصفحة نفسها.

(٦) إنّ موقف الإمام من مسألة التفكير صحيح، فهو لا يكفر أحداً من هذه الأمّة (مفاتيح الغيب. جـ ٢، ص ٣٨). ولا يكفر أرباب التأويل من معتزلة وأشاعرة. لأن المعتزلة نزهوا الله، ولأن الأشاعرة عصموا الله. (انظر مفاتيح الغيب جـ ٢، ص ٥٢.

٥ ـ منهجه في انتقاد المذاهب:

يشرح الإمام الفخر في مفاتيح الغيب طريقته في تصحيح المذاهب. ويظهر بجلاء، من خلال شرحه لطريقته، أنّ التصحيح عنده له معنى النقد الفكري بأبرز صوره. ويقول في توضيح طريقته: «إنّ الطريق إلى تصحيح المذاهب قسمان:

إحداهما: إقامة الحجة والبيّنة على صحته ـ المذهب ـ على سبيل التحصيل، وذلك لا يمكن تحصيله إلّا بالخوض في كل واحد من المسائل على سبيل التفصيل.

والثاني: إنّا قبل البحث عن الدلائل وتقريرها، والشبهات وتزييفها، نعرض تلك المذاهب وأضدّادها على عقولنا، فكل ما حكم أول العقل به بأنّه أفضل وأكمل كان أولى بالقبول[١].

فالإمام الفخر هنا يضع القواعد المنهجية من أجل تصحيح المذاهب الفكرية ونقدها بهدف تحصيل مسائل اعتقادية يقينية. ومعياره في نقد المذاهب وفي بلوغ اليقين هو صريح العقل.

إنّنا نجد الإمام الفخر يتّفق مع الغزالي في انسياقه مع النظر الاستدلالي بطلبه الكلي. فالإمام يعترف بقدرة القوة العاقلة على إدراك الكليّات يقول: «القوة العاقلة قادرة على إدراك الكليّات»[٢]. غير أنّ الإمام الفخر يتخطّى سلفه في تأكيد دور العقل وأثر الدليل العقلي في تقوية اليقين، «فلكثرة الدلائل وتواليها أثر عظيم في تقوية اليقين»[٣].

وفي بحث مسهب حول تمايز القوة العاقلة عن القوة الحاسّة يؤكّد الإمام قدرة العقل على إدراك حقائق الأشياء وهو أمرٌ يشارك فيه الإنسان الله يقول: «إنّ الإنسان بقوته العاقلة

---

(١) الفخر الرازي: مفاتيح الغيب. جـ ٢٦، ٢٦١. والمقارنة هنا ممكنة مع القاعدتين اللتين وضعهما ديكارت في «مقالة الطريقة» للبحث المنهجي. فالقاعدة الأولى عند الإمام تقابل القاعدة الثانية عند ديكارت وهي «أن أقسم كل واحدة من المعضلات التي أبحثها إلى عدد من الأجزاء الممكنة واللازمة لحلّها على أحسن وجه». وتسمّى هذه القاعدة بقاعدة التحليل. والقاعدة الثانية عند الإمام تقابل القاعدة الأولى عند ديكارت هي: «أن لا أتلقّى على الإطلاق شيئاً على أنه حق ما لم أتبيّن بالبداهة أنه كذلك، أي أن أعني بتجنّب التعجّل والتشبّث بالأحكام السابقة، وأن لا أدخل في أحكامي إلّا ما يتمثّل لعقلي في وضوح وتمييز لا يكون لدي معهما أي مجال لوضعه موضع الشك». وتسمّى هذه القاعدة بقاعدة البداهة. انظر ديكارت: مقالة الطريقة (ط.م) ص ١٠٣، ١٠٤.

(٢) الفخر الرازي: مفاتيح الغيب. جـ ٢٣، ص ٢٢٥.

(٣) المصدر نفسه: جـ ١٤، ص ١٢٢.

يشارك الله تعالى في إدراك الحقائق، وبقوته الحاسّة يشارك البهائم»[١]. وهنا يضع الإمام الفخر ميتافيزياء سليمة ترتكز على ارتقاء الإنسان بقدراته الذاتية التي أُعطيت له إلى حدٍّ مشاركة الإله في المعرفة. ولكن يجب ألّا تعني مشاركة الإنسان بقوته العاقلة الله، أنّه مستغنى عن القدرة الإلهية. فالفخر يبقى متقيّداً بالعقيدة الأشعرية العامة. فلا بدّ للعقل والروح من الهداية. والهداية في العقل والروح أمرٌ حادث، وأنّها كسائر الحوادث، ولا بدّ لها من قابل وفاعل. وأمّا الفاعل فهو الله، وأمّا القابل فهو جوهر النفس[٢].

غير أنّ أشعرية الإمام الفخر لم تمنعه من الإقرار بقدرة ما للعقل في إنتاج المعرفة، وهذا واضح في قوله: «وأمّا الإدراك العقلي منتج، فلأنّا إذا عقلنا أموراً ثمّ ركّبناها في عقولنا توسّلنا بتركيبها إلى اكتساب علوم أخرى، وهكذا كل تعقّل حاصل فإنّه يمكن التوسل به إلى تحصيل تعقّل آخر إلى ما لا نهاية له»[٣].

فالعقل إذن بنظر الإمام الفخر أعطى القدرة على تركيب المعقولات ليتوسل بها إلى تحصيل تعقّلات ومعارف جديدة. فهو لم يجرّد الإنسان بالكلية من دوره في إنتاج المعرفة. إنّ الإمام يقرب هنا من المعتزلة حول وظيفة العقل غيرَ أنّه لم يقل «بالتوليد» ويقرب الإمام من الفلاسفة الإسلاميين، ولكنّه يرفض نظرتهم إلى العقل كفيض من «العقل الفعّال» «الواحد»، الذي جاء هو ذاته، بغيض متتابع من العقل الأول، أي الله.

إنّ نظرة الإمام الفخر إلى مراتب الأرواح البشرية في المعرفة لا تختلف عن نظرة الفلاسفة. فالأرواح البشرية لها أربع مراتب في المعرفة: فأولّها كونها مستعدّة لقبول المعارف، وذلك الاستعداد الأصلي يختلف في الأرواح[٤].

وثانيها: أن يحصّل لها العلوم الكليّة الأولية وهي المسماة بالعقل.

وثالثها: أن يحاول ذلك الإنسان تركيب تلك البديهيات ويتوصّل به إلى تعرّف المجهولات الكسبية. إلّا أنّ تلك المعارف ربما لا تكون حاضرة بالفعل ولكنّها تكون بحيث متى شاء صاحبها استرجاعها واستحضارها.

ورابعها: «أن تكون تلك المعارف القدسية والجلايا الروحانية حاضرة بالفعل،

---

(١) الفخر الرازي: مفاتيح الغيب. جـ٢٣، ص ٢٢٧.

(٢) المصدر نفسه: جـ٢٦، ص ٢٦٢.

(٣) المصدر نفسه: جـ٢٣، ص ٢٢٥.

(٤) يقول: «فربما كانت الروح موصوفة باستعداد كامل قوي شريف، وربما كان ذلك الاستعداد قليلاً ضعيفاً ويكون صاحبه بليداً ناقصاً. مفاتيح الغيب. جـ١٣، ص ١٧١.

ويكون جوهر ذلك الروح مشرقاً بتلك المعارف مستضيئاً بها مستكملاً بظهورها فيه»[1]. ويقول: وعند هذا تتمّ درجات سعادات النفس الإنسانية.

فالإمام يميز هنا بين العقل والروح. ويظهر هذا التمييز في موضع آخر إذ يجعل «العقل بالنسبة إلى الروح كالروح بالنسبة إلى الجسد»[2]. وهو يجعل العقل بمثابة النور الباطن بما أودع فيه من علوم كليّة أوليّة يترقّى بها إلى معرفة المجهولات الكسبية النظرية واستحضار الجلايا القدسية، وهي أرقى مرتبة يصل إليها الإنسان. وهذه المرتبة لا يصلها إلّا العقلاء «الذين تعوّدوا الإعراض عن قضايا الحسّ والخيال وألّفوا استحضار المعقولات المجرّدة. ومثل هذا الإنسان كالنادر»[3].

ويبلغ تلاقي الإمام الفخر مع الفلاسفة نهايته في اعتباره الله أولاً في الوجود وآخر في الاستدلال[4]. وهكذا تخطّى الإمام نظرة المتكلمين إلى عمل العقل التي خرجوا بها، وهي التمييز بين إيمانهم «عن معرفة» وإيمان العوام التقليدي[5].

لقد وسّع الإمام الفخر مجال استخدام النظر الاستدلالي وتوسل العقل بواسطته للارتقاء إلى معرفة معلومه الفائق للطبيعة وهو الله. وهو أمرٌ يمتاز به الإنسان عن الحيوان. يقول: «وإنّما حصل الامتياز بين الإنسان وبين سائر الحيوان في القوّة العقلية والفكرية التي تهديه إلى معرفة الحق لذاته، والخير لأجل العمل به[6].

---

(١) الفخر الرازي: **مفاتيح الغيب**. جـ١٣، ص ١٧١، ١٧٢. يحاول الإمام هنا أن يقارن بين مراتب الروح في المعرفة وما ورد في الآية: **﴿أو من كان ميّتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشي به في الناس﴾**. فيشبّه استعداد الروح بالميّت، والعقل بالحياة، وتركيب المعقولات بـ **﴿جعلنا له نوراً﴾**.

وتقسيم الإمام هذا يذكرنا بتقسيم الفارابي وابن سينا للعقل النظري إلى أربع مراتب: أدناها العقل الهيولاني (وهو قوة مطلقة أو استعداد محض)، ثم العقل بالملكة (وهو الذي تكون قد حصلت فيه المعقولات الأولى)، ثم العقل بالفعل (وهو الذي تكون قد حصلت فيه المعقولات الثانية التي تعتمد في حصولها على المعقولات الأولى)، ثم العقل المستفاد (وهو كمال العقل بالفعل وتكون المعلومات النظرية حاضرة فيه). انظر ابن سينا: **النجاة**. (ط.م). ص ١٦٥ ـ ١٦٦.

(٢) الفخر الرازي: **مفاتيح الغيب**. جـ١٢، ص ٢٠٩.

(٣) المصدر نفسه: جـ١٣، ص ٩.

(٤) يقول: «الله أوّل في الوجود وآخر في الاستدلال، لأن المقصود من جميع الاستدلالات معرفة الصانع». **مفاتيح الغيب**. جـ ٢٩ ص ٢١٢.

(٥) انظر الفصل الخاص الذي عقده غرديه وقنواتي حول قضية العقل في الإسلام والمسيحية في كتابهما **«فلسفة الفكر الديني»** (ط.م) جـ٣، ص ٩٣ ـ ١١٥.

(٦) الفخر الرازي: **مفاتيح الغيب**. جـ١٥، ص ٦٤. ونلفت النظر إلى كلمة «تهديه» والتي تشعر بأن الهداية كامنة في القوة العقلية.

وتتأكّد لنا قيمة الاستدلال العقلي عند الإمام في جعله «معرفة الأنبياء بربّهم استدلاليّة لا ضروريّة»[1]. وهو يجعل «حرفة النبي إقامة البرهان على تحقيق الحق وإبطال الباطل»[2].

٦ ـ خلاصة الفصل:

وهكذا، ومن خلال النصوص المتفرّقة في «مفاتيح الغيب» حول قيمة العقل والنظر العقلي، نستطيع أن نتبيّن مدى الانسجام والتكامل بين تحديده لليقين الحاصلة فيها. كما ويثبت العلاقة بين الذات والموضوع وما ينتج عن هذه العلاقة من علم.

وكون اليقين معيار الاطمئنان الذي تسعى إليه النفس بالفكر والتأمّل، لم يخرجه ـ اليقين ـ عن كونه قضية إنسانية. وهكذا، وبالعودة إلى الضروريات العقلية، يضع الإمام الفخر القواعد المنهجية الواجب اتباعها في تصحيح المذاهب الفكرية. ووضعه القواعد لتصحيح المذاهب تبقى في خدمة الغاية الأساسية منذ مقدمة «مفاتيح الغيب» وهي تحصيل مسائل اعتقاديّة حقيقيّة يقينيّة. وانسجاماً مع الأصول العقديّة الأشعريّة لم يلغ الإمام الفخر دور القدرة الإلهيّة في حدوث العلم واليقين. غير أنّه لم يستبعد دور العقل وحركته في طلب معرفة حقائق الأشياء والإحاطة بموضوعه. فهو قد أنكر في آنٍ معاً نظريّة المعتزلة «بتوليد» «العقل للمعرفة»، وقول الأشعرية بحصولها بمقتضى «العادة». فهو يؤكّد دور الإنسان في عمليّة المعرفة. ويتحقّق هذا الدور في أمرين، الأول: استحضار صور الماهيات ونسبة بعضها إلى بعض،[3] والثاني: تركيب البديهيات بحيث يتوصّل إلى تحصيل المعارف الكسبيّة[4].

واعتراف الإمام الفخر بدور العقل في عملية المعرفة يرجع إلى اعتقاده بأنّ «العلم الفكري» يقع تحت قدرة الإنسان[5]، والعقل متمكّن منه بقدرته على تركيب البديهيات ليتوصّل بتركيبها إلى معرفة المجهولات الكسبية.

---

(١) المصدر نفسه: جـ ١٣، ص ٥٦.

(٢) المصدر نفسه: جـ ١١، ص ١١٩.

(٣) يقول: «إنّ الإنسان لا يعرف حقائق الأشياء إلّا إذا استحضر في ذهنه صور الماهيات ثم نسب بعضها إلى بعض بالنفي أو بالإثبات. وتلك النسبة هي الحكم. ثم إن كانت النسب الذهنية قوية، فمثل هذا الإدراك يسمّى حكمة وحكماً. مفاتيح الغيب: جـ ١٣، ص ١٧١.

(٤) يقول: «إنّ الإنسان يحاول تركيب تلك البديهيات ويتوصّل بتركيبها إلى تعرّف المجهولات الكسبية». مفاتيح الغيب: جـ ٢٤، ص ١٤٨.

(٥) يقول: «وأما العلم الفكري فهو مقدور فورد الأمر به» مفاتيح الغيب، جـ ٢٥، ص ٤٧.

الفصل الثاني

النظر والعلم

١ ـ مواقف علماء الكلام من العلاقة بين النظر والعلم قبل الفخر:

هل ينتج عن النظر الصحيح معرفةٌ ما، بمعنى أنّها علم يقينيّ؟ طرح هذا السؤال منذ بداية التوسّع في نطاق استخدام العقل والأدلة العقلية في بناء علم عقديّ في الإسلام. وجاء جواب المتكلمين المعتزلة والأشاعرة إيجابيّاً ردّاً على السفسطائيّين والحسيّين والسمنيّة[1].

غير أنّ المشكلة التي اعترضت أصحاب المذاهب الفكرية في الإسلام كانت حول طبيعة العلاقة بين النظر والعلم. فلم يكن موقف المتكلمين واحداً، وقد التزمت كل مدرسة بقضاياها العامة.

أمّا فرقة المعتزلة، فقد كان حلّها واضحاً منذ البداية. وأقرّت بعلاقةٍ باطنة بين النظر والعلم. فالنظر الصحيح ـ عندهم ـ يولّد المعرفة اليقينيّة تبعاً لنظرتهم في توليد[2] بعض الأفعال لبعضها الآخر. وقالوا بوجوب أن يكون العلم فعلاً متولّداً عن النظر الإنساني، «لأنّ من حق النظر أن يولّد العلم. والتوليد ـ وهو من أصول المعتزلة ـ عبارة عن فعل حادث عن

---

(١) السفسطائيون: هم الذين جعلوا الحقيقة نسبية وأنكروا الحقيقة المطلقة. فالشيء هو كما يبدو لي أنا وكما يبدو لك أنت، والإنسان مقياس كل شيء وهم ينفون وجود العلم. انظر رد القاضي عبد الجبار في «المغني». تحقيق د. إبراهيم مدكور. المؤسسة المصرية العامة ١٩٦٢ م.
جـ ١٢، ص ٤١. ورد عليهم الإمام الفخر في «المحصّل» (ط.م) ص ٢٢، ٢٣.
ـ الحسيّون: وهم الذين يعترفون بالحسّيات دون البديهيات، يرد عليهم الفخر الرازي: المحصّل. ص ١٣ ـ ٢١.
ـ السمنية: وهم قوم أنكروا الفكر المقيّد للعلم مطلقاً وأنكروا الحسيّات رد عليهم الإمام الفخر في «المحصّل» ص ٢٤. وعبد الجبار: المغني. (ط.م) جـ ١٢، ص ٤١.

(٢) التوليد عند المعتزلة «فعل حادث عن الأسباب الوقعة منا.» الأشعري: مقالات الإسلاميين. تحقيق رويتر. طبعة استانبول ١٩٣٠ م. ص ٤١٨.

الأسباب الواقعة منّا[1]». فقدرة النظر حادثة في الإنسان وهي فعل مباشر لـه. وعن هذا الاقتدار الحادث «يتولّد العلم على جهة الأحداث. فها هنا صلة إيجاب ضروري بين النظر والعلم. فمتى حدث الشيء عقيب غيره وبحسبه وجب كونه مولّداً له[2]. وجاء حلّ المعتزلة للعلاقة بين النظر والعلم تبعاً لنظريتهم في «التوليد»، وجعل العلم مقتدراً للإنسان ليؤكّد دور العقل الإنساني في تحصيل العلم اليقيني. وأمّا دور الله في هذه العملية لا يتعدّى خلق الاقتدار على ذلك ونصب الأدلّة لتمكين المكلَّف من القيام بما كُلّف به[3].

وكانت نظرة الأشاعرة إلى العلاقة بين النظر والعلم من خلال نظرتهم إلى العلاقة بين الله والإنسان. وانطلاقاً من رفضهم أصل المعتزلة القائل بأنّ الإنسان يولّد أفعـاله جعلوا العلم صفة يخلقها الله مباشرة عقيب النظر. فأفعال العباد مخلوقة لله، وليس للإنسان فيها غير اكتسابها، أي إنّ الفاعل الحقيقيّ هو الله. وما الإنسان سوى مكتسب للفعل الـذي أحدثه الله على يديّ هذا الإنسان. «والكسب» عبارة عن تعلّق قدرة العبد وإرادته بالفعل المقدور والمحدث من الله على الحقيقة[4]. وقول الأشاعرة «بالكسب» أدّاهم إلى اعتبار «علم النظر والاستدلال علم يقع بعقب استدلال وتفكّر في حال المنـظور أو تذكـر نظر فيه»[5].

إلاّ إنّ المشكلة التي اعترضت الكلام الأشعـريّ تركّـزت حـول كيفيـة فهم هـذا «العقوب». إنّ هذه المسألة تشكّل الأصل الذي انطلقت منه الأشعريـة لتدخـل في أهم أطوارها. ويشكّل الحل الذي جاء به الإمام الفخر الرازي لطبيعة العلاقة بين النظر والعلم حلقة مهمّة في تطوّر علم الكلام الأشعري.

إنّ الصيغة التي وضعها الأشعري تتلخّص في أنّ المعرفة تعقب النظر الصحيح بطريق جريان العادة. فالله يخلق النظر ثم يخلق بعده علماً يعقبه. وتكون الصلة بين النظر والعلم

---

(١) الأشعري: **مقالات الإسلاميين**. (ط.م)، ص ٤١٨.

(٢) عبد الجبار: **المغني**. (ط.م)، جـ ٢، ص ٧٧.

(٣) يقول القاضي عبد الجبار: «إنّ الله أعلمنا وجوبه ـ النظر ـ ووجه وجوبه، أو نصب الدلالة على ذلك من حاله» المغني: جـ ١٢، ص ٤٨٨. فالإعلام من خارج بحسب عبد الجبار يقتصر فقط على التمكين، بمعنى أن الإنسان وأن تلقي بعض أسس العلم من خارج فإنه يرى نفسه أصلاً للتيقّن من صحة ما نقل إليه من واقع الأعيان أشياء وأفعالاً، انظر حسنة زينة: **العقل عند المعتزلة** دار الآفاق الجديدة ـ بيروت ١٩٨٠ م طبعة ثانية. ص ٦٥.

(٤) عبد الرحمن بدوي: **مذاهب الإسلاميين**، دار العلم للملايين ـ بيروت ١٩٧٩ م طبعة ثانية. جـ ١، ص ٥٥.

(٥) الباقلاني: **التمهيد**. (ط.م). ص ٩.

مجرّد علاقة «عاديّة» بالنسبة إلينا. أو مجاورة من دون أن يؤثّر في وجود الآخر.

أمّا الجويني فقد ارتكز على آراء شيوخ الأشاعرة وبخاصة الأشعري والباقلاني الأسفراييني[١]، وقسّم العلم إلى ثلاثة أقسام: الضروري والبديهي والكسبي. والفرق ضئيل جداً بين النوع الأول والثاني. فالضروري هو المقدور للعبد مع الاقتران بضرر أو حاجة، بينما البديهي لا يقترن بضرر ولا بحاجة. والعلم الضروري لا يتأتى الانفكاك عنه في مستقّر العادة، أي «عادة» وذلك مثل العلم بالمدركات وعلم المرء بنفسه. وقول الجويني «في مستقر العادة» يرجع إلى تقييده بأصول الأشاعرة. لأنّ الأشاعرة لا يقولون بوجود ضرورة حتمية أو قانون ثابت، وإنّما الأمر أمر إطرادات تجري في مستقر العادة[٢]. فليس هناك أيّة علاقة بين الحوادث، وإنّ ما يبدو لنا من مظاهر العلاقة بين النظر والعلم أو بين الموجودات الطبيعية فليس مصدره إلّا ما أجراه الله من عادة خلق بعضها عقب بعض. فالإحراق مثلاً قد اعتدنا أن نراه يحصل عقب مماسّة النار، فبدا لنا أنّ النار هي سبب الإحراق، في حين إنّ الإحراق يحصل بخلق من الله مستقل عن خلقه للنار، ولكن جرت عادة الله في الخلق أن يأتي هذا بعد ذلك ويلزم من هذا الرأي أنّ الله يستطيع أن يخلق النظر من غير علم، وأن يوجد المماسة للنار من غير إحراق، وأن يوجد الإحراق من غير مماسة للنار، وأنّه إذا حصل ذلك فليس خرقاً لقانون الخلق الإلهي، وإنّما هو خرق للعادة ليس أكثر[٣].

أمّا العلم الكسبي ـ وهو العلم النظري ـ فيعرّفه الإمام الجويني بأنّه «العلم الحادث المقدور بالقدرة الحادثة»[٤]. أي أنّ الله يحدث القدرة والمقدور معاً[٥]. غير أنّ الجويني لم يقصر التتابع بين النظر والعلم على مجرّد مجاورة، بل جعله اقتراناً ضروريّاً من غير أن يوجب أحدهما الثاني أو يولده. يقول: «إنّ النظر الصحيح إذا استبق وانتفت بعده الآفات، فيتيّقن عقلاً ثبوت العلم بالمنظور فيه، فثبوتهما كذلك حتم من غير أن يوجب أحدهما الثاني أو يولّده[٦]. ويتحوّل هذا الارتباط الضروري بين النظر والعلم مع الغزالي إلى صلة عقليّة.

---

(١) البلاقلاني: **التمهيد**. (ط.م)، ص ٩.

(٢) الإسفراييني: أو المظفر طاهر بن محمد (ت ٤٧١ هـ). له كتاب التبصير في الدين طبع في القاهرة ١٩٤٠ م.

(٣) انظر عبد الرحمن بدوي: **مذاهب الإسلاميين**. (ط.م). جـ ١، ص ٧٠٧.

(٤) انظر الحرجاني (ت ٨١٦ هـ): **شرح «مواقف» الإيجي** (ت ٥٧٥٦) طبعة استانبول، ١٢٨٦ هـ. ص ٥٤.

(٥) الجويني: **الإرشاد إلى قواطع الأدلّة في أصول الاعتقاد**. تحقيق محمد يوسف موسى، وعلي عبد الحميد ـ طبعة مصر ١٩٠٠ م ص ١٢.

(٦) هذا الرأي، في مجال نظرية المعرفة، يؤدّي إلى استحالة المعرفة على الإنسان. وفي ذلك تعطيل أي =

وقاده استخدام المنطق إلى اعتبار العلم ثمرة تنتج عن حضور معرفتين في القلب. يقول: «إنّ المعارف إذا اجتمعت في القلب وازدوجت في القلب على ترتيبٍ مخصوص أثمرت معرفة إخرى، فالمعرفة نتاج المعرفة»[1].

ولكن هل يلزم من حضور المقدمتين في العقل حصول العلم، أم أنّه مع حصولها يحصل العلم من غير أن يكون للعقل أي دور في هذه العملية؟ إنّ الغزالي يطرح المبدأ العام دون تحليل في البواطن.

ويظهر في «تهافت الفلاسفة» أنّ الغزالي يأخذ برأي الأشعري في مسألة السببيّة ومسألة العلم والمعرفة. فقد ردّ على الفلاسفة الذين قالوا بالعلاقة السببية بين الأشياء والحوادث في الكون. يقول بهذا الصدد «الإقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً وبين ما يعتقد مسبّباً ليس ضروريّاً عندنا. . فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر، مثل الريّ والشرب. والاحتراق ولقاء النار. . فإنّ اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه يخلقها على التساوق، لا لكونه ـ أي التساوق ـ ضرورياً في نفسه غير قابل للفوت ـ أي الافتراق ـ بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل»[2].

أمّا في مسألة العلم والمعرفة فيأخذ الغزالي برأي الأشعري نفسه، قائلاً في معرض الرد على «الفلاسفة»: «. . فلا مانع إذن من أن يكون الشيء ممكناً في مقدورات الله تعالى، ويكون قد جرى في سابق علمه أنّه لا يفعله، مع إمكانه، في بعض الأوقات، ويخلق لنا العلم بأنّه ليس يفعله في ذلك الوقت»[3].

ونفهم من كل ذلك أنّ الاقتران الضروري «الذي أثبته الجويني»، و«الصلة العقلية»

= أمل للوظائف المعرفية الكامنة في العقل وفي القوي الحاسة والمدركة. ففقدان القوانين الثابتة لهذا العالم، وفقدان التلازم والعلاقات بين الموجودات والحوادث يسدّان على العقل طريق المعرفة، وتصبح المعرفة الحسيّة بذاتها معرفة جزئية تقتصر على مراقبة كل جزئي بمفرد منفصلاً عن كل علاقة بينه وبين سائر الموجودات. ويقول علماء الكلام الذين يؤيّدون هذا المذهب أنّ الله يعلم الأشياء كلّها قبل وقوعها، وهو يخلقها ويخلق ما يبدو لنا أنّه يصدر عنها، بل يخلق العلم بها في نفس الإنسان (وحسبنا ما يخلقه الله فينا من علم) ولسنا بحاجة لأن نكون اعلم منه، فهو خير العالمين». انظر دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام. ترجمة محمد عبد الهادي أو ريدة. لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ القاهرة ١٩٥٤ م ص ٩٧.

(١) الجويني: الإرشاد. (ط.م)، ص ٦.

(٢) الغزالي: إحياء علوم الدين. طبعة دار المعرفة. بيروت (بدون تاريخ) جـ ٤، ص ٤٢٦.

(٣) الغزالي: تهافت الفلاسفة (ط.م) ص ١٩٥.

التي وضعها الغزالي بين النظر والعلم سببهما الله وليس العقل الإنساني. وكل علم يحصل للإنسان عن حوادث الكون هو علم مخلوق لله.

إنّ تقيّد الجويني والغزالي بموضوعة الأشعري حول مسألة العلم لم يمنعهما من إحداث تطوير في فهم العلاقة بين النظر والعلم. وقد هيّأ الغزالي بتوسعه في استخدام المنطق الفرصة للإمام الفخر الرازي ليأتي بحلّه المنسجم مع سياق التطور. وسنحاول التعريف بهذا الحل من خلال أبرز مؤلفاته «كالمحصل» و«مفاتيح الغيب»، و«الأربعين في أصول الدين».

٢ ـ رأي الإمام الفخر في العلاقة بين النظر والعلم:

لا بدّ لنا في البداية من الإشارة إلى أنّ الإمام الفخر يستخدم مصطلحي النظر والفكر بمعنى واحد[1]. وله في تحديد النظر والفكر تعريفان يقول في «المحصل»: «النظر هو ترتيب تصديقات ليتوصّل بها إلى تصديقات أُخر»[2].

ويقول في «مفاتيح الغيب»: «الفكر هو انتقال الروح من التصديقات الحاضرة إلى التصديقات المستحضرة[3].

لسنا نجد أي تناقض في التعريفين، إلاّ أنّ التعريف الوارد في مفاتيح الغيب «أكثر وضوحاً» ودقة. فها هنا حركة الروح التي عبّر عنها بالانتقال وترتيب التصديقات الحاضرة بقصد الوصول إلى تصديقات مستحضرة والسؤال الذي يطرحه تعريف الإمام ولا نجد جوابه حتى الآن هو التالي: ما العلاقة بين ترتيب التصديقات الحاضرة المعلومة والنتيجة الحاصلة عنها؟

للإجابة على هذا السؤال يرفض الإمام الفخر حلول الأشعري والمعتزلة. يقول: «حصول العلم عقيب النظر الصحيح بالعادة عند الأشعري وبالتوالد عند المعتزلة، والأصح الوجوب لا على سبيل التولّد »[4]

ففي هذا النص ينفي أن يكون بين النظر والعلم علاقة علّة بمعلول أو إحداث بتولّد، ويستبعد أن يكون بينهما مجرّد مجاورة عادية. وهذه الصلة الواجبة التي يفترضها الإمام الفخر تتعدّى معنى الوجوب «العادي» الذي أخذ به إمام الحرمين.

---

(١) يستعمل الإمام الفخر هذين المصطلحين في «المحصل» ص ٢٣ وص ٣٠. ويقول في مفاتيح الغيب: «أنّ فكر القلب والمسمى بالنظر» جـ ١٥، ص ٧٥.

(٢) الفخر الرازي: المحصل: ص ٢٣.

(٣) الفخر الرازي: مفاتيح الغيب. جـ٢، ص ٢٠٦.

(٤) الفخر الرازي: المحصل: ص ٢٩.

ولقد أوضح الإمام «الوجوب» بقوله: «أمّا الوجوب فلأنّ كل من علم أنّ العالم متغيّر، وكل متغيّر ممكن فمع حضور هـذين العلمين في الذهن يستحيـل أن لا يعلم أنّ العالم ممكن، والعلم بهذا الامتناع ضروري»[1].

فالتتابع الواجب الذي يفترضه الإمام الفخر بين النظر والعلم لا يقوم على مجرّد صلة عادية وإنّما على صلة عقلية. وهو في ذلك يردّد ما يقوله الغزالي[2].

وإقـرار الإمام الفخـر والغزالي بهـذه الصلة العقلية يـرجع إلى تـأثّرهمـا بالمنـطق الأرسطي. فأخذهما بالمنطق أدّى بهما إلى الإقرار بوجود قوانين في الفكر. فالمنطق هو علم قوانين الفكر بصرف النظر عن موضوع الفكر، وموضوعه أفعال العقل من حيث الصحة والفساد[3]. وعندما جعل الإمام صلة عقلية واجبة بين النظر والعلم كان قد أقرّ بفعل ما للعقل.

ونستطيع بيان الأثر الذي تركه المنطق الأرسطي في فكر الإمام من خلال الكشف عن الفرق بين معنى الوجوب العادي الذي أخذ به إمام الحرمين والوجوب العقلي الذي أقرّه الإمام الفخر. فالعلاقة العادية تقتضي تدخّل الله في خلق الطرفين، أي أنّ الله يخلق النظر ثمّ يخلق العلم. وأمّا العلاقة العقليّة فيكفي فيها أن يخلق الله طرفاً واحداً حتّى تحصل النتيجة.

ونجد عند الإمام الفخر بعض المقاطع التي تكشف عن فهمٍ جديد للتتابع العقلي الواجب بين النظر الصحيح والعلم. فالتتابع الواجب يتحوّل عنده إلى تلازم ضروري. فهو يقرّر في «المحصل» لزوم العلم من النظر لزوماً بيّناً ضرورياً. يقول: «أنّ من صدّق بأنّ العالم متغيّر، وكل متغيّر ممكن حصل عنده التصديق بأنّ العالم ممكن. فلا معنى لفكره إلاّ ما حضر في ذهنه من التصديقين المستلزمين للتصديق الثالث»[4].

فالإمام الفخر يتناول العلاقة بين النظر والعلم على ضوء معطيات القياس الأرسطي. وماهية القياس تقوم في لزوم النتيجة من المقدمتين لزوماً ضرورياً[5].

والإمام يجعل النتيجة لا تخرج إلاّ باجتماع المقدمتين في الذهن. فالنظر هو مقدمتا القياس، والعلم هو النتيجة أو التصديق الثالث اللّازم عن النظر. وعبارته صريحة في أنّ

---

(١) المصدر نفسه: ص ٢٩.
(٢) الغزالي: **إحياء علوم الدين**. (ط.م). جـ ٤، ص ٤٢٦.
(٣) يوسف كرم: **تاريخ الفلسفة اليونانية**. (ط.م). ص ١١٨، ١١٩.
(٤) الفخر الرازي: **المحصل**. ص ٢٣.
(٥) يوسف كرم: **تاريخ الفلسفة اليونانية**. (ط.م). ص ١٢٣.

الناظر متى حصل في ذهنه المقدمتان حصل عنده التصديق الثالث اللازم عنهما.

ومن الواضح أنّ الإمام يشدّد على دور الذهن في قبول التصديقين اللازمين لحصول العلم. فما هو الذهن وكيف يكون الانتقال من المقدمتين إلى النتيجة؟

يعرّف الإمام الفخر الذهن بأنّه «قوّة النفس على اكتساب العلوم التي هي غير حاصلة»[1]. ويقصد «بالقوة»، «استعداد النفس لتحصيل المعارف»[2]. وهذا الاستعداد معطى من الله للإنسان. وهو يوضّح ذلك بقوله: «إنّ الله خلق الروح خالياً عن تحقيق الأشياء وعن العلم بها. ولكنّه خلقها للطّاعة، والطاعة مشروطة بالعلم. فلا بدّ من العلم ولا بدّ من أن تكون النفس متمكّنة من تحصيل المعارف والعلوم»[3]. والله أعطى الحواس والفكر للإنسان ما أعان على تحصيل هذا الغرض، «ومتى تطابقت هذه القوى صار الروح الجاهل عالماً»[4].

فمن خلال توضيح الإمام لمعنى «الذهن» يتبيّن لنا إقراره بدور ما للذّات العالمة باستخدامها قوى الحسّ والفكر. وإعطاؤه هذا الدور للفكر وهو كما بيّنا سابقاً حركة انتقال الروح من التصديقات الحاضرة إلى التصديقات المستحضرة ـ سوف يؤدّي به إلى شرح عمل الفكر على نحو يتّفق والفلاسفة.

ففي معرض شرحه لمعنى الحدس يبيّن الإمام كيف يكون إنتاج النظر للعلم إذ يقول:

«لا شكّ أنّ الفكر لا يتّم عمله إلاّ بوجدان شيء يتوسّط بين طرفي المجهول لتصير النسبة معلومة. فإنّ النفس حال كونها جاهلة كأنها واقفة في ظلمة ولا بدّ لها من قائد يقودها وسائق يسوقها، وذلك هو المتوسط بين الطرفين، وله إلى كل واحد منهما نسبة خاصة. فيتولّد من نسبته مقدمتان. فكل مجهول لا يحصّل العلم به إلاّ بواسطة مقدمتين معلومتين. والمقدمتان هما كالشاهدين، فكما أنّه في الشرع من شاهدين، فكذا لا بدّ في العقل من شاهدين وهما المقدمتّان اللتان تنتجان المطلوب. فاستعداد النفس لوجدان ذلك المتوسط هو الحدس»[5].

---

(١) الفخر الرازي: مفاتيح الغيب. جـ ٢، ص ٢٠٦.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٥) الفخر الرازي: **مفاتيح الغيب**. جـ ٢، ص ٢٠٧ ونشير هنا إلى تمييز الإمام بين نوعين من العلم، «العالم الحدسي وهو الحاصل من غير طلب» والعلم الفكري الذي يحتاج إلى تعليم وإقامة برهان وإبانة «**مفاتيح الغيب**» جـ ٢٥، ص ٤٧ والبيّنة هي «الدلالة التي تفيد إزالة الشبهة بعد أن كانت الشبهة حاصلة». **مفاتيح الغيب**. جـ ٩، ص ١٢.

فـالإمام يقـرّ بعمل الفكـر. وعمله متـوجّـه إلى إيجـاد شيء يتـوسّط «بين طـرفي المجهول». والمتوسط يوجب بالضرورة وجود مقدمتين معلومتين في العقل ليصير بهما إنتاج المطلوب. فالمقـدمتان، حـال حصول المتـوسط (الحد الـوسط) يلزم عنهما بـالضرورة النتيجة. والنتيجة لا تخرج إلاّ باجتماع المقدمتين وإدراك ما بينهما من نسبة. والذي يؤكّد هذا التلازم العقلي بين المقدمتين والنتيجة هو «أنّ المقدمتين إن كانتا يقينيّتين كان اللازم كذلك وإن كانتا ظنيتين أو إحداهما فاللازم كذلك»[1].

وهذا التلازم الضروري بين المقدمتين والنتيجة، يعني أنّه من المستحيل أن يفصّل الله بين الطرفين ولا يوجد العلم عقيباً للنظر. فعندما يوجد النظر مباشرة، يلازم العلم النظر، ويكون النظر موجباً للعلم بالمنظور فيه إيجاباً عقلياً[2].

والحالة التي يفترضها الفخر ها هنا هي عندمـا تكون المقـدمات بـذاتها ضـروريّة (بديهيّة)[3]. وأمّا إذا كانت المقدّمات نظريّة، فهذه المقدمات يجب انتهاؤها بالأخرة إلى الضروريات. «وترتيب» المقدمات يجب أن تعلم صحته أيضاً بضرورة العقل لأن اللازم عن الضروري ضروري[4].

وقول الإمام الفخر بتلازم عقلي ضـروري بين النظر الصحيـح والعلم أدّى به إلى مخالفة صريحة لجمهور الأشعرية والمعتزلة على حدٍ سواء في مسألة النظر الفاسد.

فمن المعروف أنّ المعتزلة رغم قضيّتهم في التوليد ذهبوا إلى القول بأنّ النظر الفاسد لا يولّد الجهل. وأمّا الأشاعرة المتقدمون فقد نفوا أن يستلزم النظر الفاسد الجهل. فالنظر

---

(١) الفخر الرازي: **المحصل**. ص ٢٣.

(٢) الجرجاني: **المواقف**. (ط.م) جـ ١، ص ٢٤٨. وهو يقول ذلك في معرض شرحه لرأي الفخر كما ورد في **المحصل**.

(٣) يعرف الإمام الفخر العلوم البديهية والأولية على النحو التالي:
ـ «المعرفة البديهية هي المعرفة الحاصلة ابتداءً في النفس لا بسبب الفكر كعلمك بأن الواحد نصف الإثنين.
ـ والأولويات هي البـديهيات بعينهـا، والسبب في هذه التسميـة أنّ الذهن يلحق محمـول القضية بموضوعها أولاً لا بتوسّط شيء آخر فإما الذي يكون بتوسّط شيء آخر فذاك المتوسط هو المحمول أولاً. (انظر مفاتيح الغيب جـ ٢، ص ٢٠٧). ويشرح معنى الأولى والقضايا الأوليّة يقول: إنّ **الأولى** ما يستحيل وقوع المنازعة فيه، وأن الإنسان يجب أن يفرض نفسه خالية عن جميع العاديات والذاتيات ثم يعرض على نفسه تلك القضية فإن وجدها مبادرة ومسارعة إلى التصديق بها فهي القضية الأوليـة. **المباحث المشرقية** جـ ١، ص ٣٤٦.

(٤) الفخر الرازي: **المحصل**، ص ٢٤. **والأربعين في أصول الدين** (ط.م). ص ٢٣٧.

الفاسد بحسب الجويني لا يتضمّن جهلاً، ولا ضدّاً من أضداد العلم سواه، ولا يتّبعه علم قط[1].

أمّا الإمام الفخر، فلم تتح له الصلة العقلية اللازمة بين النظر والعلم أن يظل متقيّداً بالرأي المألوف عند جمهور المعتزلة والأشعريّة. فهو يضع الجهل في مقابل العلم، وكلاهما لازم عن النظر. فالنظر عنده قد يفضي إلى الجهل.

وينتقد الإمام الفخر حجّة الذين أنكروا حصول الجهل عن النظر الفاسد. يقول: «احتجوّا بأنّ النظر في الشبهة لو استلزم الجهل، لكان نظر المحّق في شبهة المبطل يفيده الجهل»[2]. يعترض على هذه الحجة بقوله: «إنّ النظر في الدليل لو أفاد العلم لكان نظر المبطل في دليل المحق يفيده العلم»[3]. وهكذا يبيّن أنّ حجّة من أنكر حصول الجهل عن النظر الفاسد ترتد عليه.

لا شكّ في أنّ إبطال الإمام الفخر لحجّة المنكرين لأنتاج النظر الفاسد جهلاً مردّه إلى التلازم العقلي الذي فرضه بين النظر والعلم. فكما أنّ التصديقين المستلزمين للتصديق الثالث إن كانا يقينيين كان اللازم كذلك، فكذلك من تصديقين فاسدين يلزم الجهل والضلال. وذلك لأنّ من اعتقد بأنّ العالم قديم، وكل قديم مستغن عن المؤثر، فمع حضور هذين الجهلين في الذهن استحال أن لا يعتقد بأنّ العالم غنيّ عن المؤثر وهو جهل. فعند اجتماع المقدمتين لا يمكن الشك بالنتيجة[4]. ويستحيل أن لا يعتقد اعتقاداً فاسداً.

فعن النظر ينتج الاعتقاد، وفساد الاعتقاد أو صحتّة تابع للمقدمات المستلزمة له. تم أنّ الاعتقاد الناتج عن النظر إن كان صواباً فهو العلم وإن كان خطأً فهو الجهل[5].

ونشير هنا إلى أنّ الاعتقاد حال للقلب. وأحوال القلب عند الإمام الفخر أربعة وهي: الاعتقاد المطابق المستفاد عن الدليل وهو العلم، والاعتقاد المطابق المستفاد لا عن دليل وهو اعتقاد المقلّد، والاعتقاد غير المطابق وهوالجهل، وخلو القلب عن كل ذلك[6].

فالعلم والجهل كلاهما مستفاد من الدليل. والدليل لغة هو «المرشد والعلامة

---

(١) الجويني: **الإرشاد**. (ط.م). ص ٤ ـ ٥.
(٢) الفخر الرازي: **المحصل**، ص ٢٩.
(٣) المصدر نفسه: الصفحة نفسها.
(٤) الفخر الرازي: **المحصل**. ص ٣٠.
(٥) الفخر الرازي: **مفاتيح الغيب**. جـ ٢٧، ص ٦٧.
(٦) المصدر نفسه، جـ ٢، ص ٥٨.

الهادية[1]. وفي الاصطلاح يطلق على ما به الإرشاد النظري[2]. والمرشد والهادي عند الإمام الفخر هو «التصديقات المستلزمة» المعبّر عنها بالفكر[3]. ثم إنّ التصديقات إن كانت مطابقة لمتعلّقاتها فهو الفكر الصحيح، وإلاّ فهو الفكر الفاسد[4]. وعلى ذلك يكون التمييز بين الفكر الصحيح والفكر الفاسد، حاصلاً من مطابقته أو عدم مطابقته لمتعلّقاته. ومتعلّقات النظر الاستدلالي هو الواقع المعطى. ومتى حصلت المقدّمات الصحيحة المطابقة لمتعلّقاتها يستحيل أن لا يلزم عنها عقلاً العلم. وفي حال عدم المطابقة لزم بالضرورة حصول الجهل.

وهكذا يكون الإمام الفخر قد أدخل في عملية حصول العلم والجهل، قطبيّ المعرفة وهما: الذات المفكّرة والواقع المعطى. وهو يقرّ بعلاقة ما بين الذات والموضوع. وهذه العلاقة واضحة في قوله: «التصديقات المستلزمة إن كانت مطابقة لمتعلّقاتها فهو الفكر الصحيح، وإلاّ فهو الفكر الفاسد»[5].

ونستطيع أن نبيّن دور الذات المفكّرة في حصول العلم، والعلاقة العقلية الضرورية بين النظر والصحيح والعلم، والنظر الفاسد والجهل من خلال نص له في «المباحث المشرقية».

يقول: «حكم الذهن بشيء على شيء إمّا أن يكون جازماً أو لا يكون. فإذا كان جازماً فإمّا أن يكون مطابقاً للمحكوم عليه أو لا يكون. فإن كان مطابقاً فإمّا أن يكون لموجب أو لا يكون. فإن كان لموجب فإمّا أن يكون الموجب حسيّاً أو عقلياً أو أمراً مركّباً منهما. فإن كان حسيّاً فهو العلوم الحاصلة بواسطة الحواس الخمس. وإن كان عقلياً فإمّا أن يكون الموجب مجرّد تصوّر طرفيّ المسألة وهما الموضوع والمحمول أو لا بدّ من شيء آخر. والأول هو الأوليات كالعلم بأنّ الشيء الواحد لا يخلو من النفي والإثبات، فإنّ مجرّد تصور مفردات هذه القضية يقتضي ذلك الحكم. والثاني هو النظريات كالعلم بأنّ العالم محدث والأله قديم، وأمّا إن كان الموجب مركّباً من الحس والعقل فإمّا أن يكون من السّمع والعقل وهو العلم الحاصل بمجرّد الأخبار المتواترة. وأمّا أن يكون من البصر والعقل وهو المجريات

---

(1) القاسم بن محمد بن علي: **كتاب الأساس لعقائد الأكياس**. تحقيق الدكتور ألبير نادر، دار الطليعة ـ بيروت ـ ١٩٨٠ م ص ٥٧.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) ويقول الإمام الفخر، وكل دليل فهو مركب لا محالة من مقدّمات.. «**مفاتيح الغيب**. جـ ١٥، ص ١٧٠.

(4) الفخر الرازي: **المحصل**. ص ٣٠ .

(5) المصدر نفسه: ص ٣٠ .

والحدسيات وهذا كلّه إذا كان الحكم الجازم المطابق لموجب. وأمّا الذي لا يكون لموجب فهو اعتقاد المقلّد وقد يسمّى ظنّاً. وأمّا الذي يكون جازماً ولا يكون مطابقاً فهو الجهل المركّب والذي لا يكون جازماً فالتردّد فيه إمّا على السواء أو لا على السواء. فالذي على السواء فهو الشك، والذي لا على السواء «فالراجح هو الظن والمرجوح هو الوهم»(١).

إنّنا نلمح في هذا النص مشروعاً متكاملاً لكيفيّة حصول العلم والجهل والشك والظن والوهم، بناءً على المعطيات الحسيّة والعقليّة. ولسنا نجد في النص أي عبارة تشعر بتدخل القدرة الإلهية في حصول العلم أو الجهل. وكلاهما ـ العلم أو الجهل ـ يقومان على «حكم الذهن بشيء على شيء» والموجب لهذا الحكم إمّا أن يكون حسيّاً أو عقليّاً أو أمراً مركّباً منهما». ولكن هل هذا يعني أنّ العلاقة بين النظر والعلم هي من طبيعة النظر بحد ذاته؟ ليس في النص أي تصريح واضح على كون العقل يكتفي بذاته في بلوغ العلم، أو الجهل، أو الشّك. ويهمنا الآن أن نكشف عمّا يشترك فيه العلم والجهل.

الأمر المشترك بين العلم والجهل هو كونهما حكماً ذهنياً وحصولهما يكون عن مقدّمات حسيّة وعقليّة. وأمّا المفارقة بينهما فهي أنّ الحكم الذهني في العلم يكون جازماً ومطابقاً لمتعلّقاته، وأمّا في «الجهل» فيكون جازماً ولا يكون مطابقاً.

ثم إنّ الإمام الفخر يرى أنّ بين المقدّمات أو التصديقات المؤديّة إلى حصول العلم ضروريّة. وبين التصديقات والعلم أيضاً علاقة ضروريّة بمعنى أنّه لا انفكاك لطرف عن الآخر. ونستطيع أن نتبيّن ذلك من خلال شرحه للفرق بين «التركيب الذهني» و«التركيب الخارجي» في كتاب «المباحث المشرقية». يقول: «إنّ كل واحد من جزئي المركّب بالتركيب الخارجي موجود بنفسه بحيث يبقى إذا بطل الثاني، بخلاف التركيب الذهني فإنّ كل واحد منهما ليس له وجود»(٢). فالمقدمات أو التصديقات التي تشكّل قطب النظر، والنتيجة اللازمة عنها وهي تشكّل قطب العلم أو الجهل، تشكّلان تركيباً ذهنياً ولا انفكاك لجزء عن الآخر. وهذا التركيب كما بيّنا خلال توضيح مفهوم الإمام لليقين تعلم صحته بضرورة العقل. فضرورة العقل تحكم بالتلازم بين النظر الصحيح والعلم، والنظر الفاسد والجهل.

ولكن هل يعني التلازم العقلي الضروري بين النظر والعلم إلغاء دور الله كعلة فاعلة مختارة؟

---

(١) الفخر الرازي: المباحث المشرقية. فصل بعنوان: «أقسام التصديقات» جـ ١ ص ٣٤٤.
(٢) المصدر نفسه: ج ١، ص ٥٨.

ينبغي أن نفهم جواب الإمام الفخر عن هذا السؤال في مرماه كله. إنّ إدخال الفخر المنطق الأرسطي في الإرادية الإلهية المطلقة، لا تعني خروجه عن قضية علم الكلام عامة. فهو ينظر إلى العلاقة بين النظر والعلم من زاوية العلّة الفاعلة، لا من زاوية العلّة الصوريّة[1]. وينفي من جهة ثانية أن يكون هناك أيّة صلة بين العلّة الفاعلة المختارة وبين العلّة الماديّة. والله في نظر الإمام الفخر فاعل مختار «لأنّ مؤثريته ـ أي تأثيره في وجود غيره ـ غير متوقفّة على شيء آخر»[2].

فالعلم والنظر كلاهما متعلّق بإرادة الله المطلقة. ويمتنع أن يقع أي واحد منهما بغير قدرة الله. يقول في المحصل: «إنّ العلم في نفسه ممكن فيكون مقدوراً لله تعالى، فيمتنع وقوعه بغير قدرته[3].

ووصف العلم «بالإمكان» يعني أنّه لا يختلف عن أي شيء سوى الله. وكل ممكن لذاته إنّما يدخل في الوجود بإيجاد الله وتكوينه وخلقه. فالتكوين والخلق والإيجاد لا يكون إلّا من الله دون حاجة إلى علّة وجوديّة[4]. وذلك مؤثريه المؤثر «ليست من الأمور الوجوديّة

---

(١) إننا نعتمد هنا على التعريفات التي ذكرها الإمام الفخر في المباحث المشرقية في فصل بعنوان: «العلل والمعلولات». وهذه التعريفات هي:
ـ العلّة: ما يحتاج إليه الشيء.
ـ العلّة الصورية: هي جزء الشيء الذي يجب عند خصوله الشيء.
ـ العلّة المادية: هي الجزء الذي لا يجب عند حصوله الشيء بل إمكان حصوله.
ـ العلّة الفاعليّة: هي التي تكون سبباً لحصول شيء آخر.
ويضيف بأن «العلّة الفاعلية إما أن يكون فعلها حالاً فيها أو لا يكون، فالأول مثل الماهيات بالنسبة إلى لوازمها والثاني الباري تعالى للعالم».
انظر: المباحث المشرقية. جـ ١، ص ٤٥٨ ـ ٤٥٩.

(٢) الفخر الرازي: **المباحث المشرقية**. جـ ١، ص ٤٧٧.

(٣) الفخر الرازي: **المحصل**، ص ٢٨.

(٤) يستخدم الإمام مصطلح «علّة وجودية» ومصطلح «سبب حادث» بمعنى واحد. ولكي نفهم معنى هذا المصطلح لا بدّ من توضيح رأيه في العلل. فهو يقول: «إن ما يحتاج إليه الشيء إمّا أن يكون جزاء داخلاً فيه أو لا يكون. فإن كان، فإمّا أن يجب عند حصوله حصول الشيء وإمّا أن لا يجب. فالأول هو الصورة، لأن الصورة إذا وجدت امتنع مع ذلك عدمه. والثاني هو المادة.. وإمّا لا يكون جزاء من الشيء فإمّا أن تكون علّيته من حيث وجوده في الذهن أو لا يكون من هذا الاعتبار فالأول هو الغاية. والثاني هو العلّة الفاعلية. ثم إنّ العلّة الفاعلية إمّا أن يكون فعلها حالاً فيها أو لا يكون. فالأول مثل الماهيات بالنسبة إلى لوازمها. والثاني مثل الباري تعالى للعالم. وعلى ذلك تكون العلّة الوجودية من صنف العلّة المادية والعلّة الصورية ووجودها في الأعيان وليس في الأذهان. وهي ليست بحال علّة إيجاد وتكوين والله الفاعل المختار غير محتاج إليها في خلق الأشياء».
انظر **المباحث المشرقية**. جـ ١، ص ٤٧٥ ـ ٤٧٦.

في الأعيان، فلا تستدعي علّة وجوديّة.

لقد بقي الإمام الفخر مقيّداً بمفهوم الفاعل المطلق وهو الله، الفاعل المختار الوحيد. فالصّلة العقليّة بين النظر والعلم لا يعني أنّ النظر هو المؤثّر في وجود العلم عقيبه. ويشير الإمام الفخر في «المعالم» إلى أنّه «مع حصول تينك المقدمتين يمتنع ألّا يحصّل العلم بالمطلوب، إلّا أنّه غير مؤثر فيه، لأنّا سنقيِّم الدلالة على أنّ المؤثر ليس إلّا الواحد، وهو الله تعالى»[1].

غير أنّ الوظيفة التي يمكن للفخر أن يعترف بها للنظر «كعلّة عقلية مركبة»[2]. هي إعداد الذهن لقبول العلم وليس إيجاده. وهذا الموقف يمكن استنتاجه من خلال النصوص الواردة في المباحث.

يشير الإمام في «المباحث» إلى أنّ حصول التصوّرات والتصديقات المكتسبة بحسب امتزاج الأوليّات بعضها بالبعض يستحيل أن لا تكون مرتّبة ترتيباً طبيعياً[3]. ويكون كل متقدّم منها سبباً للمتأخرّ[4]. ويبين أيضاً أنّ الإحساس بالجزئيات سبب لاستعداد النفس لقبول تصوّرات كلية، وإنّ حصول التصوّرات المتناسبة سبب لحكم الذهن بثبوت أحدهما للآخر[5]. وهذا يفضي إلى القول بأنّ النظر سبب لاستعداد الذهن لقبول العلم.

وفي فصل بعنوان: «في السبب الذي لأجله تحصل العلوم الأوليّة[6]. يؤكّد الإمام الفخر بأنّ النفس تكون مستعدة للإنتقاش بصورة الموجودات. لكن الاستعداد اللازم لوجود التعقّلات الحاصل في النفس في أول الأمر (في أول الفطرة) غير كافٍ في فيضان التعقلات عليها. وبرهانه أنّ «الفيّاض ـ وهو الله ـ للتعقّلات والعلوم عام الفيض ولا تتخصص إفاضته بوقت دون وقت لأمر عائد إليه، بل لما يعود إلى القوابل والمستعدّات. وعلى ذلك لا بدّ للنفس من زيادة استعداد حتى تحدث لها الصور. وتلك الزيادة أمر حادث، ولا بدّ له من

(١) الفخر الرازي: **المعالم في أصول الدين**. مطبوع بهامش «المحصل» (ط.م). ص ٨.

(٢) لقد بيّنا سابقاً (الصفحة السابقة) أنّ الفخر يعتبر النظر والعلم حقيقة عقلية مركّبة بحيث لا انفكاك لطرف عن الآخر. وأما قولنا بأن النظر «علّة عقلية» «فذاك واضح في كلامه على الحقيقة المركّبة. يقول: كل حقيقة (عقلية) مركّبة فهي لا محالة ملتئمة من الأمور التي عنها تركّبت فتكون آحاد تلك الأمور علّة لقوام تلك الحقيقة». **المباحث المشرقية**. جـ ١، ص ٥٣.

(٣) يميّز الإمام بين الطبيعة والصورة. **المباحث المشرقية**: جـ ١، ص ٥٢٣.

(٤) السبب هنا يجب أن يفهم بمعنى «الدافع أو الباعث» وليس كما دلّ في معجم الفلاسفة على مفهوم السبب الأرسطي.

(٥) الفخر الرازي: المباحث المشرقية جـ ١، ص ٣٥٣.

(٦) نفس المصدر: جـ ١، ص ٣٤٥ ـ ٣٤٧.

سبب حـادث» لما عـرفت أنّ كل حـادث فلحادث آخـر قبله «الزيـادة تحصل أولاً: من الإحساس بالجزئيات. فالإحساس بالجزئيات ينبّه النفس لمشاركات تلك الأمور المحسوسة ومباثناتها، وذلك سبب لانتقاش النفس بالتصوّرات الكلية المجردة عن العوارض المادية ولواحقها». وبعد حصول النفس على التصوّرات والتصديقات المكتسبة بمعونة الحس، تستقل بذاتها وتنفرد بنفسها وتقوى على مزج بعضها بالبعض واستخراج النتائج منها إلى غير النهاية.

فالنفس لا توجد خالية من الاستعداد لقبول المعارف. ولكن الاستعداد الحاصل لها غير كافٍ لتحصيل جميع العلوم. فالعلم يحصل بالتدريج، وكل مرحلة تعد النفس لقبول العلم، أو يجعل فيها قابليّة تلقّي العلم.

وهكذا تتحدّد وظيفة النظر بالإعداد وليس الإيجاد. والنتيجة هذه تتّفق مع ما قاله في تأثير حركات الأفلاك[1]. والأسباب الطبيعيّة. فهو يجعل للحوادث سبباً قديماً أزليّاً وهو واهب الصور، ولكن فيضانها عنه موقوف على صيرورة المادة مستعدّة لقبول ذلك الفيض، وضـرورة المادة لقبـول الفيض إنّما بـواسطة الحـركات والتغيّـرات، والسابق يكـون علّة لاستـعداد المادة لقبول الفيض اللاحق. فـإذا لا يمكن أن يحدث شيء من الأشيـاء إلاّ بواسطة حركة تقرّب العلّة إلى المعلول وتجعل المادة مستعدّة لقبول ذلك التأثير.

وهكذا يكون النظر علّة معدّة لحصول العلم، وليس علّة مؤثّرة، ويميّـز الإمام بين العلّة المعدّة والعلّة المؤثرة، يقول: «العلّة قد تكون معدّة وقد تكون مؤثرة. أمّا المعـدّة فجـائز تقـدّمها على المعلول، إذ هي غيـر مؤثّرة في الـوجود، بـل هي تقرب العلّة إلى المعلول. وأمّا المؤثّرة فإنّها يجب أن تكون مقارنة للأثر موجودة معه»[2].

وكان من نتيجة القول بالتلازم العقلي بين النظر والعلم، أنّه أتاح للعمل الاستدلالي أن يتّسع اتساعاً وافياً لاستيعاب المنطق الأرسطي. ولقد استطاع الإمام الفخر أن يفصل عن هذا التلازم العقلي «طبيعيّات» الفلاسفة المشائين.

---

(١) الفخر الرازي: **المباحث المشرقية**. جـ١، ص ٤٩٥.

(٢) الفخر الرازي: **المباحث المشرقية**. جـ١، ص ٤٨٣، وص ٦٢٩. ومن الأمثلة التي يعطيها من أجل توضيح الفرق بين العلّة المعدّة والعلّة المؤثّرة قوله: «إنّ الثقل علّة للهوى، ثم إنّ الثقيل لا ينتهي بحركته إلى حدّ من حدود المسافة ألا ويصير ذلك الانتهاء سبباً لاستعداده لأن يتحرّك منه إلى الحد الذي يليه. فالحركة السابقة علّة لحصول الاستعداد، والمؤثّر في وجود الحركة هو الثقل وهو موجود مع المؤثّر. والمثال الثاني يأخذه من الأفعال الإرادية. فمن أراد الذهاب إلى الحج. فإنّ تلك الإرادة الكليّة تكون سبباً لحدوث إرادات جزئية مترتّبة تكون كل واحدة منها علّة بالعرض للأخرى».

إنّ تركيز الإمام الفخر على العلّة الفاعلة في فعل المعرفة الإنسانية لم يكن مطلقاً. وممّا لا شكّ فيه أنّ تردّد الفخر بالأخذ بمبدأ الجوهر الفرد «هو الذي أدّى به إلى القول باتصالٍ عقليّ بين النظر والعلم كما في سائر الأفعال الحيوانيّـة». وعبارة الإمـام الفخر صريحة في «أنّ الأفعال الحيوانيّة مرتّبة ترتيباً ذاتيّاً لزوميّاً عقليّاً. وذلك لأنّ هـذه الأفعال مصدرها القريب هو القوى الموجودة في العضلات. .»[1].

إنّ اعتراف الإمام الفخر بدور ما للقوى الموجودة في البدن لحدوث الفعل الإنساني لا يعني إنكاره لإرادة الله المطلقة. فقوى البدن لا تخلق الفعل وإنّما تعد البدن لقبوله. وقد استخدم في تقرير ذلك مبدأ التمييز بين العلّة القريبة والعلّة البعيدة. فقوى البدن هي السبب القريب لحصول للفعل الحيواني، وأمّا السبب الحقيقي فهو الله[2]. ومتى حصل السبب القريب ـ أي الاستعداد لقبول الفعل ـ يحصل الفعل لا محالة. يقول الإمام: وثبت أن ترتّب كل واحد من هذه المراتب (قوى العضلات، والميل، والإرادة) على ما قبله أمر لازم لزوماً ذاتياً واجباً. فإنّه «إذا أحسّ بالشيء وعرف كونه ملائماً مـال طبعه إليـه، وإذا مال طبعـه تحرّكت القوّة إلى الطلب. فإذا حصلت هذه المراتب حصـل الفعل لا محـالة. وإن لم يحصل مجموع تلك المراتب امتنع حصول الفعل»[3].

والذي يقال على الفعل الحيواني يقال على العلم والاعتقاد. فـالعلوم والإدراكات والتصوّرات التي تحصل في جوهر النفس تحتاج إلى سبب خارجي.

وهـذا السبب الخارجي هـو: «إمّا الاتصـالات الفلكيّة على مـذهب قـوم (يقصـد الفـلاسفـة) أو السبب الحقيقي، هـو أنّ الله تعـالى يخلق تلك الاعتقـادات والعلوم في القلب»[4]. ورأي الإمام الفخر صريح بأنّ السبب الحقيقي الخالق للاعتقادات هو الله. وذلك لأنّه ينكر أن يكون بين الله والعالم عللاً وساطيّة على النحو الذي قالت به الفلاسفة.

٣ ـ نتائج القول بالتلازم العقلي:

إنّ قول الإمام الفخر «بتلازم عقلي» بين العلّة والمعلول سوف يؤدّي به إلى إسقاط أهم المقدّمات العقلية التي قام عليها علم الكلام الأشعري حتى القرن الخامس الهجري. وأبرز هذه المقدّمات هي: «القول بالجزء الذي لا يتجـزّأ، وإبطال مبـدأي قيام العـرض

---

(١) الفخر الرازي: **مفاتيح الغيب**. جـ ١، ص ٨٦.

(٢) هذا التمييز يشبه التمييز الذي وضعه ابن رشد في الرد على الغزالي لكونه أنكر العلاقة السببية بين الموجودات. انظر ابن رشد: **تهافت التهافت**. (ط.م). ص ٧٨٥ ـ ٧٩٠.

(٣) الفخر الرازي: **مفاتيح الغيب**. جـ ١، ص ٨٦.

(٤) الفخر الرازي: **مفاتيح الغيب**. جـ ١، ص ٨٦.

بالعرض» وبطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول». وكان للإمام الفخر اعتراضات على كل واحدة من هذه المقدّمات.

فهو يعقد فصلاً خاصاً في «المباحث المشرقية» يقدّم فيه أدلّته على بطلان القول بالجزء الذي لا يتجزّأ[1]. ويؤكّد صحة قيام العرض بالعرض ويبيّن الخلل في أدلّة أصحابه على امتناعه[2]. ويقول: «وليس إذا لم يعرف حقيقة الشيء بمقوّماته نفي ذلك الشيء، فإنّ أكثر الأشياء إنّما نعرفه باللوازم[3].

إنّ الطريقة الجدلية التي وضع الباقلاني أسسها النظرية، تقوم على المقابلة بين واقعين: الله من جهة، وما سواه من جهة ثانية. ولا تنظر هذه الطريقة إلى هذين الواقعين في حقيقتهما المجهولتين، بل في خطّيهما الظاهرين من خارج دون البحث في إدراك حقائق الأشياء الباطنة. والدليل المعوّل عليه هنا هو الدليل «الآني» ويعتبر الحد الأوسط ـ وهو العمدة في كل قياس ـ الدليل واسطة في الإثبات فقط وليس واسطة في الثبوت، أي أنّه يكون علّة لوجود الحكم في العقل وليس في الخارج أو في الوجود[4]. ومن حيث التطبيق يقوم هذا البرهان على الانتقال من المخلوق إلى الخالق[5]. أي من موجودات العالم إلى الله. ولا ينظر إلى المخلوق من حيث هو هو في الوجود ويكون النظر إلى الموجود من حيث دلالته على الموجد فقط. وهذه الطريقة تستبعد أي بحث عن حقائق الأشياء في ذاتها وتنكر إمكانية الحصول إلى تصوّرات كليّة مجرّدة.

وفي مقابل هذه الطريقة هناك القياس الاستنتاجي الذي يقوم على طلب الحد الأوسط للوصول إلى الكلّي. والدليل المعوّل عليه هو الدليل «اللمّي» الذي يعتمد على التعليل والتحليل. ويشرح ابن سينا هذا البرهان بشكلٍ واضح في «الإشارات»، يقول: «إنّ الحد الأوسط إن كان هو السبب في نفس الأمر لوجود الحكم، وهو نسبة إجزاء النتيجة بعضها إلى بعض كان البرهان برهان «لم»، لأنّه يعطي السبب في التصديق بالحكم، ويعطي السبب في وجود الحكم»[6]. فالأمر المهم في هذا البرهان هو أنّ الحد الأوسط يكون معلولاً لوجود

---

(1) الفخر الرازي: **المباحث المشرقية**. فصل بعنوان: «في الأدلّة على بطلان الجزء الذي لا يتجزّأ»، وبراهينه عشرون. جـ ٢، ص ١١.

(2) المصدر نفسه: فصل بعنوان: «في صفحة قيام العرض بالعرض» جـ ١، ص ١٥٤.

(3) المصدر نفسه: جـ ١، ص ١٥٤.

(4) نصير الدين الطوسي: **شرح الإشارات والتنبيهات**. (ط.م)، جـ ١، ص ٤٨٦.

(5) الفخر الرازي: مفاتيح الغيب، جـ ١، ص ١٠١.

(6) ابن سينا: **الإشارات والتنبيهات**. (ط.م)، جـ ١، ص ٤٨٥.

الحكم في الخارج[1]. ويعتبر الطوسي أنّ أحقّ البراهين باسم البرهان هو برهان «لم»، لأنّه معط للسبب في الوجود والعقل. والعلم اليقينيّ بما له سبب في الخارج عن إجراء القضيّة لا يحصل إلاّ به. . فمقدّمتاه أقدم في الوجود والعقل جميعاً من النتيجة[2]. وهذه الطريقة تقتضي بالضرورة حصول العقل على الكليّات.

ومن المعروف أنّ هاتين الطريقتين أخذتا تتلاقيان منذ عهد الجويني ثم مع تلميذه الغزالي، وجاء الإمام الفخر مكمّلاً للخط الكلاميّ في تطوّره. ولا يخفي الإمام الفخر تقديمه البرهان «اللمي» على البرهان «الآني»، إذ يقول: «ومعلوم أنّ برهان «اللم» أشرف»[3].

إنّ قبول الفخر بالمنطق الأرسطي لمعرفة كيفيّة ترتيب المقدّمات ليتوصّل إلى النتائج، وانسياقه مع النظر الاستدلالي بطلبه للكلّي أدّى به إلى الخروج عن طريقة المتقدّمين.

غير أنّ خروج الفخر عن المتقدّمين لا يعني رفضه الكلّي لما جاء به الماضي. إذ بقيت عنده الطريقة الجدليّة هي المعتبرة في النظر الخاص بالفصول المتعلّقة بالسمعيات. في حين أنّه يؤثِر الطريقة الاستنتاجيّة في الفصول المتعلّقة بالعقليّات.

ويتّضح تأثّر الفخر بالمنطق من خلال دفاعه عن البديهيات العقليّة وبحثه في المقولات، وصور الإشكال القياسيّة، واستخدامه المصطلحات المنطقيّة بعد أن هذبها من كل ما يحمل التسليم به إلى التسليم بطبيعيّات الفلاسفة.

ونجد الإمام الفخر يمزج بين لفظي «النظر» و«الاستدلال». فيقسّم الاستدلال إلى استدلال بالعام على الخاص وهو القياس، أو بالخاص على العام وهو الاستقراء، وكذلك فيما يتعلّق بأشكال القياس. فهو تارة يستخدم لفظ «أنواع القياس» أو «أقسامه» أو «مناهجه». والأنماط القياسيّة الخمسة التي يذكرها في «المحصّل» أو بعضها في «الأربعين» ويحيل إليها في «مفاتيح الغيب» لم تراع الدقّة. ومهما يكن من اضطراب الإمام الفخر في استخدام المصطلحات، يبق أنّ التزامه بالمنطق الأرسطي مع تقيّده بقضايا الطريقة الجدليّة أدّى به إلى الاعتراف بحركة ما لازمه عقلاً في حصول المعرفة. وغاية هذه الحركة اقتناص الحد الأوسط الذي به يكون تحويل المجهول إلى معلوم، وبه يكون خروج النفس من الجهل إلى العلم.

---

(1) مثال على ذلك: هذه الحديدة ارتفعت حرارتها وكل حديدة ارتفعت حرارتها فهي متمدّدة، فينتج: هذه الحديدة متمدّدة. فكما أعطت الحرارة الحكم بوجود التمدّد في الذهن للحديدة كذلك هي معطية في نفس الأمر والخارج وجود التمدّد لها.

(2) نصير الدين الطوسي: شرح الإشارات والتنبيهات. (ط.م)، جـ ١، ص ٤٨٦.

(3) الفخر الرازي: مفاتيح الغيب. جـ ١، ص ١٠١.

الفصل الثالث

موقف الإمام الفخر من الكلام والفلسفة

إنّ الخروج من الشك إلى اليقين، بنظر الإمام الفخر ـ كما رأينا في الفصل الأول، (الباب الثاني) يكون بالفكر والتأمّل. كما وأنّ تحصيل مسائل حقيقيّة يقينيّة يقتضي النظر في اعتقادات المذاهب الفكرية.

ونرمي الآن من كشفنا عن موقف الإمام الفخر من علمي الفلسفة والكلام، إلى بيان مدى التطور في نظرته إلى علم الكلام من موقعه كمتكلّم، وكيف انعكست هذه النظرة على طريقة تعاطيه مع الفكر الفلسفي. ولنظهر بالتالي مدى الترابط بين منطلقاته الفكريّة في بحثه عن اليقين وموقفه من الكلام والفلسفة.

ولسنا نريد من معالجة موقف الإمام من هذين التيّارين الفكريين تحديد انتمائه إلى واحد منهما. وذلك لأنّ انتماء الإمام الفخر إلى مذهب أهل السنّة والجماعة أمر لا يتطرّق إليه الشك[1].

١ ـ جوهر الخلاف بين الفلسفة والكلام:

لكي نفهم حقيقة موقف الإمام من الكلام والفلسفة فهماً صحيحاً لا بدّ لنا من الوقوف على جوهر الخلاف بين هذين المسلكين الفكريين.

لقد لخّص ابن خلدون بدقـة الفارق بين وجهتي النـظر الكلاميّـة والفلسفيّة. ففي الفصل المتعلّق بعلم الإلهيات في «المقدمة»[2]. يوضح ابن خلدون عمل التكلّم المحدّد

(١) يقول الإمام الفخر: «.. وقد علم العالمون أنّه ليس مذهبي ولا مذهب اسلافي إلّا مذهب أهل السنّة والجماعة». **اعتقادات فرق المسلمين والمشركين**. (ط.م)، ص ٩٢.
وفي كل مرة يذكر فيها الإمام رأي الأشاعرة في مسألة من المسائل في «**مفاتيح الغيب**» أو **المحصّل** أو **الأربعين**» وغيرها يقول: «أصحابنا» بغض النر عن موافقته لهم أو مخالفتهم في الرأي.

(٢) ابن خلدون: **المقدّمة**: الفصل الحادي والعشرون. (ط.م)، ص ٤٩٥ ـ ٤٩٦. وهذا الفصل على اقتضابه يلقي الكثير من الضوء على إنتاج الإمام الفخر الفكري ومنزلته في التراث الثقافي العربي الإسلامي.

«بالتماس حجة عقليّة تعضد عقائد الإيمان ومذاهب السلف فيها، وتدفع شبه أهل البدع عنها ـ ويقصد بهم الفلاسفة الذين يزعمون أنّ مداركهم فيها عقليّة»[1]. فالبحث عن الحق والتعليل بالدليل بعد أن لم يكن معلوماً ليس من شأن الكلام، وإنّما هو من شأن الفلسفة[2].

فالفلسفة تدعي الرجوع إلى العقل وحده في طلبها للحق، وأمّا علم الكلام فيعني بالدرجة الأولى بالدفاع عن الحقائق المتلقّاة من القرآن والسنّة، وبتأييدها بالأدلّة العقليّة.

هذا هو رأي ابن خلدون في الخلاف بين الفلسفة والكلام. ويتّفق ابن خلدون مع الغزالي في حصر وظيفة الكلام بالدفاع عن العقيدة بالرد[3]. ويتّفق معه حول قصور الفلسفة عن بلوغ اليقين في المسائل الطبيعيّة والإلٰهيّة[4]. وقد أنكر الغزالي صراحة اعتقاد الفلاسفة «بأنّ الأمور الربوبيّة يستولي على كنهها بالقوى البشريّة»[5]. وفي معرض انتقاده للفلاسفة حول حركة العالم يقول إنّ أسرار ملكوت السموات لا يطلع عليه بأمثال هذه الخيالات، وإنّما يطلع الله عليه أنبياءه، وأولياءه على سبيل الإلهام، لا على سبيل الاستدلال، ولذلك عجز الفلاسفة من عند آخرهم عن بيان السبب من جهة الحركة واختيارها[6].

وبعد هذا التلخيص الموجز لرأي ابن خلدون والغزالي في الكلام والفلسفة، نحاول التعرّف إلى نظرة الإمام الفخر إلى هذين المسلكين الفكريين.

٢ ـ منطلقات الفخر في تصنيف المذاهب:

ينطلق الإمام الفخر في تقسيمه الجامع للمذاهب والأديان من العلوم الحسيّة كعلمنا بأنّ النار حارّة والشمس مضيئة، والعلوم البديهيّة كعلمنا بأنّ النفي والإثبات لا يجتمعان. يقول: «الناس فريقان، منهم من أقرّ بالعلوم الحسيّة والعلوم البديهيّة ومنهم من أنكرهما. والمنكرون هم السفسطائيّة، والمقرّون هم الجمهور الأعظم من أهل العلم، وهم فريقان:

---

(١) ابن خلدون: **المقدّمة**: الفصل الحادي والعشرون. ص ٤٩٥.

(٢) المرجع نفسه: نفس الصفحة.

(٣) يعرف الغزالي الكلام من ناحية غايته، يقول: وإنّما المقصود منه ـ الكلام ـ حفظ عقيدة أهل السنّة وحراستها عن تشويش أهل البدعة». **المنقذ من الضلال**. (ط.م). ص ١٦.

(٤) يرى ابن خلدون أنّ قصور الفلسفة في الطبيعيات يرجع إلى كون المطابقة بين الأحكام الذهنية التي تستخرج بالحدود والأقيسة. وبين ما في الخارج من الأعيان ليست يقينية. (المقدّمة). ص ٥١٦).
وأما في الإلهيات فإن ذواتها مجهولة، ولا يمكن التوصّل إليها، ولا البرهان عليها، لأنها من طور فوق طور العقل. **المقدّمة**. ص ٥١٥، ٥١٦.

(٥) الغزالي: **تهافت الفلاسفة**. (ط.م). ص ١٠٣.

(٦) المرجع نفسه: ص ١٨٠، ١٨١.

منهم من سلّم أنّه يمكن تركيب تلك العلوم البديهيّة بحيث يستنتج منها نتائج علميّة نظريّة، ومنهم من أنكره، وهم قليلون. والمقرّون ينقسمون إلى فريقين: منهم من لا يثبت لهذا العالم الجسماني مبدأ أصلاً وهم الأقلّون، ومنهم من يثبت له مبدأ هؤلاء فريقان: منهم من يقول ذلك المبدأ موجب بالذات وهم جمهور الفلاسفة في زمانه، ومنهم من يقول: إنـه فاعل مختار وهم أكثر أهل العلم[1].

إنّ تعويل الإمام الفخر على العلوم الحسيّة والعلوم البديهيّة في تصنيف المذاهب ليس بجديد. فالغزالي يتّبع نفس المنطلقات. ففي «إحياء علوم الدين» يرى الغزالي أنّ المسائل العقديّة التي تعالج في الفلسفة وعلم الكلام تقع في مجال واحـد. ويؤكّد بـأنّ «مباحث الإلٰهيّات في الفلسفة وهو بحث عن ذات الله وصفاته تدخل في علم الكلام»[2]. «فالفلاسفة لم ينفردوا بنمط مختلف عن نمط علماء الكلام» من العلم بل انفردوا بمذاهب بعضها كفر وبعضها بدعة[3].

فـالخلاف بين الإمـام الفخـر وسلفـه ليس في الأصل المعـوّل عليـه في تصنيف المذاهب فكلاهما يؤكّد اتفاق الفلاسفة وعلماء الكلام على إنتاج العلوم النظرية من العلوم البديهيّة، ووحدة الغاية في العلمين.

غير أنّ الخلاف بين الإمامين ـ الغزالي والفخر ـ يتجلّى بوضوح في خلفيّة النظر إلى الكلام والفلسفة معاً. إذ أنّ معرفة الله ـ وهي الأمر المهم في نظر الغزالي ـ أمرٌ خارج عن الإدراك بمناقشة الكلام وجدله[4]. فخروج الغزالي من الشك إلى اليقين لم يكن بطريق المعرفة الدنيويّة الاستنتاجيّة، بل بنور قذفه الله في صدره. وهذا النور «مفتاح أكثر المعارف والعلوم»[5]. فرد الغزالي الصريح لنظر العقل الاستدلالي بوّأ مسلكه الروحيّ منزلة المبدأ، وحمله على تضمين موقفه من الفلاسفة أحكاماً مسبقة تمثّلت بالتكفير والتبديع.

وأمّا في تصنيف الإمام الفخر فلسنا نجد أيّة إشارة توحي بمواقف مسبقة في المذاهب الفكريّة. فالعلوم النظريّة ـ كما هو واضح في التصنيف ـ إمّا أن تؤدّي إلى الإقرار بمبـدأ

---

(١) الفخر الرازي: **مفاتيح الغيب**. جـ١٨، ص٧٧، سبق واستخدمنا هذا النص.

(٢) الغزالي: **إحياء علوم الدين**. (ط.م). جـ١، ص١٠.

(٣) المرجع نفسه، جـ١، ص١٢.

(٤) إنّ الكلام بنظر الغزالي منظور إليه بذاته يفي بمقصده، وهو الدفاع عن العقيدة وحراستها، وقيمته علاجية فقط (انر **المنقذ**. (ط.م). ص١٧) ويحدّد في «إحياء علوم الدين» موقع المتكلّم، يقول: فليعلم المتكلّم حدّه من الدين وأن مـوقعه منـه موقـع الحارس في طـريق الحاج «إحيـاء، جـ١، ص٢١).

(٥) الغزالي: **المنقذ من الضلال**. (ط.م)، ص١٣، ١٤.

للعالم الجسماني أو إلى الإنكار. ثم إنّ القائل بمبدأ للعالم الجسماني، إمّا أن يجعل ذلك المبدأ موجباً بالذات أو أن يجعله فاعلاً مختاراً فالتعويل في كل ذلك على العلم النظري. فها هنا اتفاق بين الفلاسفة والمتكلّمين حول الإقرار بالعلوم النظريّة وإثبات مبدأ للعالم. أمّا الخلاف فيقع في فهم طبيعة هذا المبدأ. فالخلاف نظري ولا يوجب التكفير والتبديع.

ونلاحظ أيضاً أنّ الإمام الفخر يعترف «لفلاسفة زمانه» بشيء من الاستقلال. ولعلّه في ذلك أراد أن يرفع عنهم تهمة التبعيّة والنقل عن أرسطو[1]. أو تحقيرهم وجعلهم عيالاً على فلاسفة الروم[2]،

ولو نحن قارنّا بين تصنيف الإمام الفخر الجامع للمذاهب، والتصنيف الذي وضعه الشهرستاني في «الملل والنحل» تظهر لنا بوضوح المفارقة في منطلقات كل منهما.

فالشهرستاني يقسّم أهل العالم بحسب الآراء والمذاهب، إلى أهل الديانات، مثل المجوس واليهود والنصارى والمسلمين، وأهل الأهواء والنحل مثل الفلاسفة والدهريّة وعبدة الأوثان والبراهمة[3].

فمنذ مقدّمة «الملل والنحل» تتجلّى طريقة الشهرستاني المبنيّة على أسس نفسيّة وذاتيّة في التعاطي مع المذاهب والفرق العالميّة. فهو يحكم سلفاً بأنّ الفلاسفة من أهل الأهواء والنحل، ويجعلهم في منزلة الدهريين وعبدة الأوثان[4].

وأمّا الإمام الفخر فقد كان أكثر دقّة وتقدّماً من سلفه الشهرستاني. وذلك عندما جعل المنطلقات الفكرية هي الأساس المعوّل عليه في تقسيم المذاهب. فالإمام يرتكز على منطلقات يمتنع إجماع الخلق الكثير على إنكارها[5]. وهي العلوم الحسيّة والعلوم البديهيّة. الأمر الذي أدّى به إلى عدم الالتفات إلى الآراء، وجعله يتوجّه إلى الأصول التي أنتجت هذه الآراء.

فالمشكلة عند الإمام الفخر تقع في العلوم البديهيّة، أو تلك التي يظنّ أنّها بديهيّة،

---

(١) وهي التهمة التي ألقاها الغزالي على المشائين الإسلاميين في المنقذ من الضلال». ص ٢٠.
(٢) انظر الشهرستاني: الملل والنحل. (ط.م) جـ٢، ص ٦٠، ١٥٩.
(٣) انظر الشهرستاني: الملل والنحل. جـ١، ص ١٢، ١٣.
(٤) المرجع نفسه: الصحفات نفسها.
(٥) الفخر الرازي: مفاتيح الغيب. جـ١٣، ص ٣٥، ولا يميّز الإمام بين العلم البديهي والعلم الضروري، فكلاهما «حاصل ابتداء في النفس لا بسبب الفكر كعلمك بأن الواحد نصف الاثنين. (نفس المصدر جـ٢، ص ٢٣٠) وخالق العلوم الضرورية هو الله. (نفس المصدر، ج ١٥، ص ٥٠.

وفي كيفيّة تركيبها، وما قد يحصل، من ذلك ، من اختلافات في النتائج أو في الآراء.

٣ ـ مشكلة العلم النظري:

من الواضح أنّ تصنيف الإمام الفخر ـ السابق ذكره ـ للمذاهب يطرح بشكلٍ جديّ مسألة العلم النظري، وما يتبعه من طرح لمشكلة العلاقة بين العلم والشيء، وما ينتج عن هذه العلاقة.

لقد شرح الإمام في نص صريح كيف يحصل الإنسان على معرفة حقائق الأشياء. يقول: «إنّ الإنسان لا يعرف حقائق الأشياء إلّا إذا استحضر في ذهنه صور الماهيات، ثمّ نسب بعضها إلى البعض بالنفي أو بالإثبات، وتلك النسبة هي الحكم. ثم إن كانت النسب الذهنيّة مطابقة للنسبة الخارجيّة، كانت النسب الذهنيّة ممتنعة التغيّر، فكانت مستحكمة قويّة، فمثل هذا الإدراك يسمّى حكمة وحكماً[1]». فالعلم والحكمة[2]. ومعرفة حقائق الأشياء تكون بمطابقة النسب الذهنيّة مع النسب الخارجيّة. وهو أمرٌ سيحتّم على الإمام معالجة مسائل تخص في آنٍ واحد المنطق بقسميه، صورياً ومادياً، والنقد الفلسفي.

وهكذا يكون الإمام الفخر قد رسم لنا معالم خطوته الأساسيّة في نفي كل تمييز بين الفلسفة وعلم الكلام. وقد تجلّت هذه الخطوة في اعتباره المقدّمات العقليّة التي ارتكز عليها علم الكلام والفلسفة واحدة. وأوضح الإمام هذه المقدّمات التي يمكن الرجوع إليها في المباحث العقليّة في كتاب «الأربعين في أصول الدين»[3]. وفي «المباحث المشرقيّة»[4].

٤ ـ المقدّمات العقليّة المشتركة بين الفلسفة وعلم الكلام:

يبدأ الإمام الفخر بحثه عن المقدّمات المعوّل عليها في المطالب العقليّة بتقسيم العلم إلى تصوّر وتصديق. ويبيّن أنّ التصوّر من حيث أنّه تصوّر غير التصديق من حيث أنّه تصديق. ويقول بأنّ التصديق حالة زائدة على تصوّر الموضوع وتصوّر المحمول وتصوّر السلب وتصوّر الإيجاب، لأنّه لا يجوز في العقل حصول هذه التصوّرات الأربعة بدون التصديق. فالتصديق مجهول من حيث أنّه تصديق ولكنّه معلوم من حيث أنّه تصوّر. ويقسم

---

(١) الفخر الرازي: مفاتيح الغيب. جـ ٢٤، ص ١٢٨.

(٢) لا يميّز الإمام بين الحكمة والعلم إذ يقول: «الحكمة هي العلم» (مفاتيح الغيب جـ ٢، ص ١٨٨) غير أنّه يميل إلى استخدام الحكمة في مجال العمليات. انظر مفاتيح الغيب. جـ ٢، ص ٢٠٣.

(٣) الفخر الرازي: الأربعين في أصول الدين. المسألة الأربعون. ص ٤٧٨، ٤٨٣.

(٤) الفخر الرازي: المباحث المشرقية: فصل بعنوان: حصر الأوليّات وتعيين أول لأوائل والذي عنه «جـ ١، ص ٣٤٨، ٣٤٩.

التصديقات إلى قسمين: فبعضها بديهيّة وبعضها كسبيّة، والمكتسب منها إنّما يكتسب من تركيب البديهيّات، وأجلّى البديهيّات[1]. هو أنّ النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان. وهو يرى أنّ هذه القضيّة «أول الأوائل في التصديقات»[2]، لأنّ سائر التصديقات البديهيّة متفرعة عنها [3].

ويتفرّع عن القول بأنّ النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان مقدّمات:

ـ المقدّمة العقليّة الأولى قولنا إنّ الكل أعظم من الجزء. فالعلم بهذه المقدّمة متفرّع على العلم بأنّ زيادة الكل على الجزء إذا لم تكن معدومة فهي موجودة لامتناع ارتفاع الطرفين، وإذا كانت موجودة مع المزيد عليه مجموعهما أعظم «إذ لا يفهم من الأعظم إلّا ذلك»[4].

ـ والمقدّمة الثانية، قولنا: إنّ الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية. وذلك لأنّ الأشياء المساوية لشيء واحد طبيعة كل واحد منها هي طبيعة ذلك الشيء. وإذا كانت طبيعتها واحدة استحال أن تكون طبائعها مختلفة لامتناع اجتماع النقيضين[5].

ـ والمقدّمة الثالثة، قولنا: إنّ حكم الشيء حكم مثله. فالذي يقصده الإمام الفخر هو «التمثيل». ويسميّه المتكلّمون رد الغائب إلى الشاهد. ومعناه أن ينتقل الذهن من حكم أحد الشيئين إلى الحكم على الآخر لجهة مشتركة بينهما. أو بعبارة أخرى «أن يوجد حكم في جزئي معيّن واحد، فينتقل حكمه إلى جزئي آخر يشابهه بوجهٍ ما»[6]. والاشتراك بين

---

(١) لقد حصر أرسطو البديهيات أو «المقدّمات الأولية بالإطلاق» في ثلاثة: قانون الذاتية، وقانون عدم الجمع بين النقيضين، وقانون عدم ارتفاع التنقيضين. وهذه القوانين لا تدخل عادة في القياس، بل يتمشّى القياس بموجبها دون ذكرها، أي أنها مقدّمات بالقوة لا بالفعل.
ـ أما صورة قانون الذاتية فهي: إنّ كل شيء هو نفسه.
ـ وصورة قانون عدم الجمع بين النقيضين هي: إنّ الشيء ونقيضه لا يجتمعان في شيء واحد بعينه في آن واحد، ويعبّر عنه أرسطو بقوله «لا يمكن أن يوجد الشيء ولا يوجد في وقت واحد بعينه. وهذا القانون متصل بالقانون الأول ويكمله.
ـ وصورة قانون عدم ارتفاع النقيضين هي: الشيء أمّا أن يكون وإمّا أن لا يكون. ويعبّر عنه أرسطو بقوله: «لا وسط بين النقيضين» (انظر يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية. (ط.م). ص ١٢٩. وعلي سامي النشار: **مناهج البحث عند منكري الإسلام**. (ط.م). ص ١١٤، ١١٥).

(٢) الفخر الرازي: **المباحث المشرقية**. جـ١، ص ٣٤٩.

(٣) المصدر نفسه: جـ١، ص ٣٤٨.

(٤) المصدر نفسه: جـ١، ص ٣٤٩.

(٥) الفخر الرازي: **المباحث المشرقية**. جـ١، ص ٣٤٩.

(٦) انظر الغزالي: **معيار العلم**. (ط.م). ص ١٦٥.

شيئين ـ في نظر الإمام الفخر ـ قد يكون في وصف عرضي أو في وصف ذاتي. وإذا كان في وصف عرضي فقد يكون في الكيف وذلك هو **المشابهة**، وقد يكون في الكم وذلك هو: **المساواة**، وقد يكون في الإضافة وذلك هو **المناسبة**، وقد يكون في الخاصة وذاك هو **المشاكلة**، وقد يكون في اتحاد الأطراف وذلك هو **المطابقة**، وقد يكون في اتحاد وضع الأجزاء وهو **الموازاة**[1]. وإذا كان في وصف ذاتي «فإمّا أن يكون في الجنس وذلك هو **المجانسة** «وإمّا أن يكون في النوع وهو **المماثلة**»[2]. وهذه المقدّمة «يتفـرّغ عليها ـ في نظره ـ كثير من **المباحث الكلاميّة والفلسفيّة**»[3].

ويرى الإمام الفخر في المقدّمة الرابعة، إنّ الأشكال القياسية المنطقية[4]. متفرّعة على مقدّمة النفي والإثبات:

أما الشكل الأول، فلأن الأكبر لما ثبت لكل ما ثبت له الأوسط والأوسط ثابت للأصغر لزم ثبوت الأكبر للأصغر.

وأما الشكل الثاني، فلأنّ المحمول ثابت لأحد الطرفين ومسلوب عن الطرف الآخر فيلزم تباين الطرفين، وإلاّ فقد اجتمع النفي والإثبات.

= ـ مثال عقلي على التمثيل: السماء حادث لأنه جسم، قياساً على النبات والحيوان وهذه الأجسام يشاهد حدوثها.

ـ مثال فقهي: إذا ثبت أنّ النبيذ يشابه الخمر في تأثير السكر على شاربه وثبت أن حكم الخمر هو الحرمة. نستنبط أنّ النبيذ أيضاً حرام.

(١) الفخر الرازي: **المباحث المشرقية**. جـ ١، ص ٩٨.

(٢) المصدر نفسه: الصفحة نفسها.

(٣) الفخر الرازي: **الأربعين في أصول الدين**. ص ٤٨٠.

(٤) يعرف أرسطو القياس بأنه: قول مؤلّف من أقوال إذا وضعت لزم عنها بذاتها لا بالعرض قول آخر غيرها اضطراراً. فماهية القياس تقوم في لزوم النتيجة من المقدّمتين هذا اللزوم الضروري. فالنتيجة لا تحصل إلاّ باجتماع هاتين المقدّمتين في الذهن وإدراك ما بينهما من نسبة.

والمقدمات الداخلة في القياس تسمّى «مواد القياس» وهيئة التأليف بينها تسمى «صورة القياس».

ويتركب القياس من ثلاثة أجزاء، وتسمى حدوداً، ومدار القياس عليها. والذي يصير «موضوعاً» في النتيجة اللازمة يسمى حداً أصغر، والذي يصير «محمولاً» في النتيجة يسمّى حداً أكبر. والذي يكون مكرّراً في المقدّمتين يسمّى الحد الأوسط.

وهيأة تأليف المقدّمتين يسمّى شكلاً. فالحد الأوسط إمّا أن يكون محمولاً في إحدى المقدّمتين وموضوعاً في الأخرى ويسمّى الشكل الأول. وإمّا أن يكون محمولاً فيهما جميعاً ويسمّى الشكل الثاني. وإمّا أن يكون موضوعاً فيهما ويسمّى الشكل الثالث. (انظر يوسف كرم. **تاريخ الفلسفة اليونانية**. (ط.م) ص ١٢٣ والغزالي: **مقاصد الفلاسفة**. (ط.م). ص ٦٨، ٦٩.

وأمّا الشكل الثالث، فهو أنّ الأصغر والأكبر لما التقيا في الأوسط، فلو حكمنا بالتباين لزم حصول التقاء ولا حصوله. وهنا يقول: «وإذا عرفت هذه المقدّمات والتركيبات ظهر لك أنّ بها يتبيّن جميع العلوم»[1].

ـ وأمّا المقدّمة الخامسة فهي: أنّ المفهوم من الألف مغاير للمفهوم من الباء. فهما شيئان. ويقصد الإمام الفخر بالمغايرة التقابل. والمتقابلان هما «اللّذان» لا يجتمعان في شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة»[2].

يقول: «وبهذه المقدّمة تبيّن كثير من المباحث الكلامية والفلسفية»[3].

وبعد شرحه لهذه المقدّمات يقول: «واعلم أنّ ههنا مقدّمتين يفرع المتكلّمون والفلاسفة أكثر كلامهم عليهما[4]». الأولى، مقدّمة الكمال والنقصان، والثانية مقدّمة الوجوب والإمكان. وأكثر مباحث الفرق الكلامية تقوم على المقدّمة الأولى. وأمّا المقدّمة الثانية فهي «في غاية الشرف والعلوّ، وهي غاية عقول العقلاء[5].

ويحاول الإمام في سياق شرحه لمقدّمة الوجوب والإمكان، الكشف عن جوهر الخلاف بين الفيلسوف والمتكلّم. فالقول بأنّ الموجود إمّا واجب أو ممكن يؤدّي إلى القول بأنّ الممكن لا بدّ له من موجب، وذلك الموجب لا بدّ وأن يكون واجباً في ذاته وفي صفاته، إذ لو كان ممكناً لافتقر إلى مؤثّر آخر، فالفيلسوف يقول: إنّ دوام ذات واجب الوجود أي الله ـ يلزم عنه دوام مؤثّرتيه، ودوام أثره ـ أي العالم ـ والمتكلّم يقول: لما وجب في الفعل أن يكون مسبوقاً بالعدم لزم أن يقال أنّه أوجد بعد إن لم يكن موجوداً، والذي نقله في حال العدم إلى حال الوجود هو الله. وينتهي إلى النتيجة التالية: الفيلسوف يستدلّ بحال المؤثّر على حال الأثر، والمتكلّم يستدلّ بحال الأثر على المؤثّر»[6].

فمن الواضح أنّ الإمام الفخر يسعى إلى تحديد الأصول والقواعد المشتركة بين علم الكلام والفلسفة. فالخلاف بين العلمين ـ في نظره ـ ليس في المقدّمات العقلية وإنّما في طريقة الاستدلال على الصانع والنتائج التي أدّت إليها طريقة المتكلّمين وطريقة الفلاسفة.

---

(١) الفخر الرازي: **الأربعين في أصول الدين**. (ط.م). ص ٤٨١.

(٢) والتقابل أربعة أقسام: تقابل السلب والإيجاب، وتقابل المتضايفين، وتقابل الضدّين، وتقابل العدم والملكة. انظر الفخر الرازي: **المباحث المشرقية**. جـ١، ص ٩٩.

(٣) الفخر الرازي: **الأربعين في أصول الدين**. ص ٤٨٠.

(٤) المصدر نفسه ـ ص ٤٨١.

(٥) المصدر نفسه ـ ص ٤٨٢.

(٦) المصدر نفسه ـ ص ٤٨٣.

وقد تجلّت قناعة الإمام هذه عملياً في توجّهه إلى تصحيح المذاهب بعد التدقيق في مقدّماتها العقلية بالرجوع إلى أول العقل[1]. واتجاه الإمام إلى التصحيح نابع عن قناعته بأن العقل لا يخطىء ما لم يعرض له سبب من خارج. فالّذي بالذات في العقل هو الصواب[2]. والخطأ أمر عارض والأولى رفعه[3].

إنّ مظاهر الخصومة التي تجلّت في تكفير المتكلّمين للفلاسفة واتّهام الفلاسفة للمتكلّمين بأنّهم بطرقهم الجدلية «قد مزّقوا الشرع»[4]، لا وجود لها في مؤلّفات الإمام. وهو يؤكّد في «مفاتيح الغيب» عدم تكفيره أحداً من هذه الأمّة، ويمتنع عن تكفير المعتزلة وأهل السنّة.

والمنحى الجديد إلى التصحيح يتعارض مع الوظيفة التقليدية لعلم الكلام المحدّدة بالدفاع عن العقيدة من طريق الرد على الخصوم. ولا شك في أنّ تصحيح الآراء يحمل ضمناً ردّها. ولكن رد آراء المذهب لا يعني بحال رد المذهب وطريقته. ولا بدّ في التصحيح من أعمال الفكر، ليس بهدف بيان الغلط، وإنّما في سبيل معرفة ما هو حق وصواب. وهكذا يكون الإمام الفخر قد اتّبع في نصرة العقيدة السنّية أسلوباً آخر ويختلف عن أساليب المتكلّمين وطرقهم الجدلية. وعزوف الإمام عن اتّباع طرق المتكلّمين يتجلّى في أمرين: الأول في تحديده لعلم الكلام. والثاني في تصدير مؤلّفاته بتمهيدات طويلة غايتها التحقيق في المقدّمات العقلية التي تشكّل البنى الفكرية للفلاسفة والمتكلّمين.

٥ ـ تحديد الإمام لعلم الكلام:

يحدّد الإمام الفخر علم الكلام، ويدعوه بعلم الأصول، على النحو التالي:

«أمّا علم الأصول فالمطلوب منه معرفة ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله ومعرفة أقسام المعلومات من المعدومات والموجودات»[5].

قد يصعب علينا للوهلة الأولى أن ندرك ما يميّز هذا المعنى لعلم الأصول والمعنى الذي صارت إليه الفلسفة مع ابن رشد[6]. ولكن قبل الشروع في الكشف عن إبعاد هذا

---

(١) الفخر الرازي: مفاتيح الغيب. جـ ٢٦، ص ٢٦١.
(٢) نفس المصدر: جـ ٦، ص ١٢.
(٣) نفس المصدر: جـ ١٦، ص ٢٠٠.
(٤) اتهم ابن رشد المعتزلة والأشاعرة بأنهم بأساليبهم الجدلية «مزّقوا الشرع وفرّقوا الناس كل التفريق». انظر «فصل المقال». دار المشرق ـ بيروت ١٩٦٨ م طبعة ثانية ص ٥٥.
(٥) الفخر الرازي: مفاتيح الغيب. جـ ٢، ص ٨٧.
(٦) يعرف ابن رشد الفلسفة على نحو يحمل ضمناً مسايرة صريحة للمتكلّمين وذلك حين يقول: «إنّ فعل =

التحديد ومدى التقارب بين موضوع علم الأصول وعلم الفلسفة، نحاول الآن أن نضع هذا التحديد في الإطار الذي ورد فيه.

ما زلنا في «مفاتيح الغيب»[1]. وقد ورد التحديد لموضوع علم الأصول في سياق التأكيد على أنّه لا طريق إلى معرفة الله تعالى إلّا بالنظر والاستدلال. فيتوقّف الإمام للرد على الحشوية الطاعنين في هذه الطريقة والقائلين بأنّ الاشتغال بهذا العلم بدعة، ونجده يدافع على مدى صفحات عن علم الأصول والنظر الاستدلالي.

ويهمّنا ها هنا أن نسلّط الضوء على بعض ما ورد في ردود الإمام الفخر على الطاعنين بعلم الأصول. فالإمام الفخر يجعل من علم الأصول علماً لا يتطرّق إليه النسخ والتغيير بخلاف سائر العلوم. ويجعل هذا العلم واحداً عند سائر الأمم، وذلك ينفي عنه كونه علماً عربيّاً أو إسلاميّاً ونفهم ذلك من قوله بأنّ «علم الأصول لا يتطرّق إليه التغيير والنسخ، ولا يختلف باختلاف الأمم والنواحي»[2]. كما نفهمه أيضاً من قوله الثاني: «الموجود في سائر الكتب الإلٰهية إمّا علم الأصول وإمّا علم الفروع. أمّا علم الأصول: فيمتنع وقوع التفاوت فيه بسبب اختلاف الأزمنة والأمكنة، فوجب القطع بأنّ المذكور في القرآن موافق ومطابق لما في التوراة والإنجيل وسائر الكتب الإلٰهية»[3].

وارتكاز علم الأصول ـ بنظر الإمام ـ على مقدّمات يقينية ومركّبة تركيباً يقينيّاً، ينفي عنه ما ذكره الإمام الغزالي من أنّه مجرّد مجادلة مذمومة، واعتبار الخوض فيه من البدع[4].

ولعلّ أبرز رد على الطاعنين والمزدرين لعلم الكلام وللمعرفة الإستدلالية كان في رجوعه إلى القرآن ليثبت بأنّ الله حكى الاستدلال عن الملائكة والأنبياء هذا بالإضافة إلى قوله بأنّ الدلائل المذكورة في القرآن والمتعلّقة بالتوحيد والنبوّة استفادها الأنبياء من عقولهم أو توارثوها عن أسلافهم الطاهرين[5].

فالإمام يضع المعرفة الاستدلالية الإستنتاجية في المقام الأول في معرفة الله[6]،

= الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع». فصل المقال (ط.م). ص ٢٧.

(١) نتوقف عند الصفحات التي عالج فيها موضوع علم الكلام وموضوع النظر الاستدلالي في مفاتيح الغيب. جـ٢، ص ٨٧ ـ ٩٦.

(٢) الفخر الرازي: مفاتيح الغيب. جـ٢، ص ٨٨.

(٣) المصدر نفسه: جـ١٣، ص ٨١.

(٤) الغزالي: إحياء علوم الدين. (ط.م). جـ١، ص ١٠.

(٥) الفخر الرازي: مفاتيح الغيب. جـ٢، ص ٨٩.

(٦) يجزم الإمام الفخر بأنّه «لا طريق إلى تحصيل معرفة الله تعالى إلّا بالنظر والاستدلال في أحوال =

وبلوغ الدين الحق[1]. فالمعرفة العقلية الاستنتاجية ضرورية لبلوغ الحق وإذا كانت الحقيقة الإلٰهية هي الغاية القصوى من النظر العقلي فهل يستطيع الإنسان تحصيلها؟

يرى الإمام الفخر أنّ العقل لا يعرف الشيء إلاّ إذا أحاط به، وكل ما استحضره العقل ووقف عليه فذاك يصير محاطاً[2]. وهذا لا يصدّق على معرفة الله لاستحالة إحاطة العقل به. والحل كما يراه الإمام هو «أنّ الإنسان يعرف خالقه بقدر الإمكان»[3]. وأنّ الشيء الذي لا يمكن معرفته بحقيقته المخصوصة إنما تكون معرفته بآثاره وأفعاله. وكلّما كانت أفعاله أشرف وأعلى كان وقوف العقل على كمال ذلك الفاعل أكمل[4].

ولا يكتفي الإمام الفخر بذكر الحجج العقلية على ضرورة النظر الاستدلالي والتمثّل بالأنبياء في استخدامهم هذا النوع من المعرفة من أجل تحصيل علم راسخ[5] بالله. فينتقل في المقام الثاني ـ وما زلنا في الصفحات التي يدافع فيها عن علم الكلام ـ إلى المعقول والمنقول للتأكيد على أنّ تحصيل علم الأصول هو من باب الواجبات. فيثبت أولاً أنّ الذي يحتم اعتماد الطريقة النظرية هو إبطال التقليد. وينتقل بعدئذٍ إلى الآيات والأخبار الدالّة على وجوب النظر والاستدلال والتفكّر. وهنا يعتمد الإمام على الآيات ذاتها التي يعتمدها ابن رشد للقول في وجوب النظر الفلسفي[6]. ونكتفي بذكر جواب الإمام النهائي على القائلين بأنّ الكلام بدعة. يقول: «إن عنيتم أنّ الصحابة لم يستعملوا ألفاظ المتكلّمين فمسلم، لكنه لا يلزم منه القدح في الكلام، كما وأنّهم لم يستعملوا ألفاظ الفقهاء ولا يلزم منه القدح في الفقه البتّة، وإن عنيتم أنّهم ما عرفوا الله تعالى ورسوله بالدليل فبئس ما قلتم»[7].

ولعلّ الإمام قد أفاض في «مفاتيح الغيب» في الدفاع عن علم الكلام بهدف إعادة

= مخلوقاته». مفاتيح الغيب. جـ١٣، ص ٥٦.

(١) يقول الإمام الفخر: الدين الحق لا سبيل إليه إلاّ بالنظر، والنظر لا معنى له إلاّ ترتيب المقدّمات ليتوصّل بها إلى النتائج.. **مفاتيح الغيب**. جـ٦، ص ١٢.

(٢) الفخر الرازي: **مفاتيح الغيب**. جـ ٢٩، ص ٢١١.

(٣) المصدر نفسه: جـ ٢٦، ص ٢٤٧.

(٤) الفخر الرازي: **مفاتيح الغيب**. جـ ٩، ص ١٣٧.

(٥) يعرف الإمام الراسخ بالعلم بأنه «الذي عرف ذات الله وصفاته بالدلائل اليقينية، وعرف أنّ القرآن كلام الله بالدلائل اليقينية». **مفاتيح الغيب** جـ٧، ص ١٧٨.

(٦) انظر ابن رشد: **فصل المقال**. (ط.م). ص ٢٧.

(٧) الفخر الرازي: **مفاتيح الغيب**. جـ٢، ص ٩٦. وهذه الحجة شبيهة بالحجة التي اعتمدها ابن رشد في دفاعه عن القياس العقلي والفلسفة. انظر «**فصل المقال**». (ط.م). ص ٢٨ ـ ٣٠.

الاعتبار لهذا العلم بعد حملات التشكيك من قبل الحشويين، وجعل فائدته علاجية لفئة من الناس من قبل الغزالي. وليس هناك من شك في أنّ موقف الغزالي من الكلام والفلسفة واستحسانه طريقة الصوفية يكشف عن حقيقة موقفه من العقل الاستدلالي واحتقاره للمعرفة الدنيوية الاستدلالية[1].

فالإمام الفخر يميل إلى القول برسوخ علم الكلام في القدم فحرفة الأنبياء هي المجادلة في التوحيد والنبوّة وإقامة البرهان على تحقيق الحق وإبطال الباطل[2]. وعدم استخدام الصحابة لمصطلحات المتكلّمين لا يعني أنّهم ما عرفوا علم الأصول، وذلك لأنّ «المباحث العقلية مبنيّة على المعاني ولا مشاحة في الألفاظ»[3]. فالألفاظ خارجة عن مسمّى العلم[4]. وهذا يجعل امتداداً لعلم الكلام في التاريخ السابق على نقل الفلسفة اليونانية إلى العربية، وسابق حتى على ظهور الدعوة الإسلامية.

والآن، بعد أن وضعنا تعريف الإمام لعلم الأصول في إطار الدفاع عنه وارتباط هذا الدفاع بموقفه من النظر الإستدلالي نعود إلى التعريف بحد ذاته.

ففي قول الإمام بأنّ «المطلوب من علم الأصول معرفة ذات الله تعالى وصفاته وأقسام المعلومات من المعدومات والموجودات»، غياب تام لأيّة عبارة توحي بأنّ هذا العلم غايته الدفاع عن العقيدة وحراستها بالرّد[5].

فالمطلوب من فعل المعرفة في علم الكلام هو معرفة ذات الله وصفاته، ومعرفة أقسام المعلومات. ولا يختلف الإمام الفخر في الغاية الأولى من الكلام مع ما صار إليه هذا العلم في أيّامه. ولكن خلافه مع المتكلّمين يبدو وبجلاء في طلبه معرفة أقسام المعلومات من الموجودات والمعدومات. الأمر الذي سيؤدّي حتماً إلى إدخال مباحث طبيعية وأخرى إلٰهية من حيث هي علوم قائمة بذاتها.

---

(١) هذا الموقف عبّر عنه الغزالي في **«إحياء علوم الدين»**. (ط.م) جـ١، ص ١٠ وفي **«المنقذ من الضلال»** (ط.م). ص ١٦.

(٢) الفخر الرازي: **مفاتيح الغيب**. جـ٢، ص ٨٩. وجـ١١. ص ١١٩.

(٣) المصدر نفسه: جـ١٤، ص ١٠٦.

(٤) إنّ المصطلحات ومدلولها يختلف بحسب الزمان والمكان وبحسب مشاهير المعلّمين. هذا ما يؤكّده فيما بعد ابن خلدون. يقول: «إنّ الاصطلاح ليس من العلم، وإلاّ لكان واحداً عند جميعهم، ألا ترى إلى علم الكلام كيف تخالف في تعاليمه اصطلاح المتقدّمين والمتأخّرين». **المقدّمة**. (ط.م). ص ٤٣٠.

(٥) وهو المطلوب والموضوع الأساسي لعلم الكلام. وهي الغاية التي وجد لأجلها والتي كان على علم الكلام إلاّ يتخطّاها

فمن المعروف أنّ علماء الكلام قد استبعدوا المباحث الطبيعية[1]. إلاّ في حدود استدلالهم على وجود الله وصفاته[2]. وقد أشار ابن خلدون إلى أنّ النظر في الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته ـ وهو المقصود من النظر الفلسفي أو الإلٰهيات ـ مخالف لنظر المتكلّم في الوجود من حيث دلالته على الموجد[3].

ونخلص إلى القول بأنّ أسلوب الإمام الفخر في الدفاع عن علم الكلام يدحض كل ادّعاء حول خروج الإمام من صفوف المتكلّمين وتحوّله بالكليّة إلى الفلسفة. ولكن خطوة الإمام الفخر الجديدة كانت في جعله علم الكلام في مستوى الفلسفة من حيث أنّه ينظر إليه من مجرّد معطيات العقل.

---

(١) نشير هنا إلى قول الغزالي بأن الطبيعيات بعضها مخالف للشرع والدين والحق، وهي جهل وليست بعلم، وبعضها بحث عن صفات الأجسام وخواصها، وبالجملة لا حاجة إليها. انظر: **إحياء علوم الدين**. (ط.م) جـ ١، ص ١١.

(٢) ابن خلدون: **المقدّمة**. (ط.م)، ص ٤٦٦.

(٣) ابن خلدون: **المقدّمة**. (ط.م). ص ٤٦٦.

خاتمـــة

توصّلنا في مقدّمة هذه الدراسة إلى تحديد أصول الخلاف بين أسلوب الفلاسفة وأسلوب المتكلّمين في معالجة المسائل الإلٰهية والطبيعية حتى القرن الخامس الهجري. وظهر لنا أنّ التطوّر في الفكر الكلامي المتأخّر يكمن في قدرته ـ من خلال سياقه الدفاعي عن العقيدة ـ على المزج بين المسلكين: العقدي والفلسفي. وهذا المزج الذي بدأ مع الجويني ثم على يديّ تلميذه الغزالي وتبلور بشكل أوضح مع الإمام فخر الدين الرازي. فالإمام الفخر أمعن بعد سلفه الغزالي ـ في تطويع الفكر الفلسفي حتى أصبح أساساً جوهرياً من أسس التفكير الكلامي.

وتحوّل الإمام الفخر عن طريقة المتقدّمين تأكّد بوضوح في بحثنا عن المشكلة المحورية في مؤلّفات الإمام الفخر. وتبيّن لنا أنّ طلب حقائق اعتقادية يقينية يشكّل القضية الأساسية في إنتاج الإمام الفخر الفكري. وطلب الحق واليقين لم يكن من شأن علم الكلام الذي تحدّدت غايته منذ ظهوره بالدفاع عن حقيقة متلقّاة وحيّاً. وسعي الإمام الفخر إلى طلب اليقين أدّى إلى بروز ظاهرتين أساسيّتين في مؤلّفاته الرئيسية. الظاهرة الأولى: التمهيدات الطويلة التي تصدّرت كتبه وقام فيها بنقد الأصول والمنطلقات الفكرية الموروثة عن المتكلّمين والفلاسفة. والظاهرة الثانية: إدخال مباحث منطقية وطبيعية إلى جانب القضايا الكلامية المشهورة في كتب المتكلّمين المتقدّمين. وحاولنا إبراز هاتين الظاهرتين في الركن الأوّل.

وفي الركن الثاني توصّلنا إلى الكشف عن بعض منطلقات الإمام الفخر الفكرية. وذلك من خلال تحديد مفهوم الإمام الفخر لليقين ودور القوة الفكرية في تحصيله. وبيّنّا نموّ الاتجاه العقلي عند الإمام الفخر في العلاقة الضرورية اللازمة التي أثبتها بين النظر والعلم. وفي الفصل الأخير درسنا تعريف الإمام الفخر الجديد لعلم الكلام. وتوصّلنا إلى القول بأنّ تعريف الإمام الفخر لعلم الكلام سوف يؤدّي إلى إدخال العلم الإلٰهي والعلم الطبيعي في صلب هذا العلم. وهذا القول ليس مجرّد فرضيّة. ويهمّنا في هذه الخاتمة تأكيد ذلك لكونه

يكشف عن حقيقة التقارب بين الفلسفة والكلام عند المتأخّرين.

ففي معرض ضبطه للعلوم النافعة، يمزج الإمام الفخر مزجاً صريحاً مسائل الكلام بمسائل الفلسفة. فيقسم العلوم إلى ستة أقسام[1]، يهمّنا الأول منها وهو معرفة الله التي تتفرّع إلى ما يلي: ١) معرفة الذات، ٢) والصفات، ٣) والأفعال، ٤) والأحكام، ٥) والأسماء، أمّا معرفة الذات فهي أن يعلم وجود الله وقدمه وبقاءه. وأمّا معرفة الصفات فهي نوعان: ما يجب تنزيهه عنه[2]، والصفات التي يجب كونه موصوفاً بها[3].

وفيما يتعلّق بالأفعال يقول: «فاعلم أنّ الأفعال إمّا أرواح وإمّا أجسام. أمّا الأرواح فلا سبيل للوقوف عليها إلّا للقليل. وأمّا الأجسام فهي إمّا العالم الأعلى، وإمّا العالم الأسفل. أما العالم الأسفل فالبحث فيه يتناول أحوال السموات، وأحوال الشمس والقمر والأشياء والظلال، واختلاف الليل والنهار، ومنافع الكواكب، وصفات الجنة، وصفات النار، والعرش، والكرسي»[4].

ويضيف الإمام إلى ذلك بقوله: إنّ شرح أحوال العالم الأسفل يتناول الأرض والبحر، والهواء والريح، والبرق، والرعد، والصواعق، وأحوال الأشجار والثمار وأنواعها وأصنافها، وتكوين الإنسان وعجائبه، وتواريخ الأنبياء والملوك، وأحوال الناس من أوّل خلق العالم، وأحوال الناس عند الموت وبعده. وهكذا يكون قد أشار إلى عشرة أنواع من العلوم في عالم السموات وإلى عشرة أخرى في عالم العناصر. ويصف هذه العلوم بأنّها «علوم عالية رفيعة»[5].

وأمّا أحكام الله وتكاليفه فتقع إمّا في أعمال القلوب أو في أعمال الجوارح. والقسم الأول مسمّى بعلم الأخلاق، والقسم الثاني يسمّى بعلم الفقه.

والقسم الخامس والأخير يتعلّق بمعرفة أسماء الله الحسنى.

لسنا بحاجة إلى التعليق على قسمته للعلوم هذه، والمزج الذي قام به الإمام بين مسائل الكلام ومسائل الفلسفة. ولكن أبعاد هذه القسمة تظهر بشكل أوضح في تقسيم آخر يذكره في موضع آخر من «مفاتيح الغيب». فيقسم العلوم إلى نظرية وعملية. أمّا العلوم

---

(١) الفخر الرازي: **مفاتيح الغيب**، جـ ٢٦، ص ٢٦٨ - ٢٦٩.

(٢) وهي كونه جوهراً ومركّباً من الأعضاء.. والألفاظ الدالّة على التنزيه أربعة: ليس، ولم، وما، ولا، انظر «**مفاتيح الغيب**»، جـ ٢٦، ص ٢٦٨.

(٣) وهي العلم والحياة... نفس المصدر، جـ ٢٦، ص ٢٦٨.

(٤) المصدر نفسه، جـ ٢٦، ص ٢٦٩.

(٥) المصدر نفسه، جـ ٢٦، ص ٢٦٩.

النظرية فأشرفها وأكملها معرفة ذات الله، وصفاته وأفعاله وأحكامه وأسمائه. وأمّا العلوم العملية فموضوعها إمّا أعمال الجوارح ويتناوله علم الفقه، وأمّا أعمال القلوب ويتناوله علم الأخلاق[1].

ليس هناك من تعارض بين هاتين القسمتين. فهو يجعل معرفة الله وصفاته وأفعاله ضمن العلم النظري، والأخلاق والفقه في مجال العلم العملي. ومجموع العلمين: النظري والعملي، يشكّل الحكمة. يقول: «لأن كمال الإنسان في أن يعرف الحق لذاته والخير لأجل العمل به، ومجموعهما هو المسمّى بالحكمة[2].

إنّ التأثيرات الكلامية والفلسفية التي ظهرت بجلاء في تعريفة لعلم الأصول تظهر هنا في طريقة قسمته للعلوم. غير أنّه على الرغم من تقديمه معنى فلسفيّاً لعلم الكلام من حيث أنه فعل عقلي في طلب معرفة الله في غيبه، فهو يخالف الفلاسفة في فصله بين معرفة الله وبين معرفة المعلومات من الموجودات والمعدومات. الأمر الذي يدعونا إلى تلمّس خلفية النظرة الكلامية التي تفصل بين عالمين: العالم الإلهي، والعالم الطبيعي الجسماني.

والسؤال الذي يطرحه تعريف الإمام الفخر لعلم الكلام وطريقته في قسمة العلوم هو التالي: هل أراد الإمام الفخر أن يحدث تغييراً في وظيفتي علم الكلام والفلسفة وطريقتهما في السعي إلى معرفة الحق؟ وكيف تجلّى ذلك؟

لا شكّ في أنّ ظروف تطوّر علم الكلام الذاتية والمؤثّرات الفلسفية من جهة، ومعالجة الفلاسفة الإسلاميين للمشكلات التي أثارها الإسلام هيّأت الأسباب لتخفيف حدّة الخلاف بين الفلاسفة والمتكلّمين.

إنّ الخطوة التي باشرها الغزالي في ضم بعض ما جاء في الفلسفة، وأخذه بكل ما لم يجده مخالفاً لأصوله، سوف تستمر وتتّسع مع الإمام الفخر. غير أنّ الغزالي استفاد من العلوم الفلسفية وانتهى متصوّفاً، وأمّا الإمام الفخر فقد بقي متكلّماً أشعريّاً.

واودنى إلى الحق القول بأنّ الإمام الفرخ قد أراد رفع علم الكلام لأن يكون علماً فلسفيّاً إسلاميّاً يرقى إلى الله بواسطة العقل وفكره الاستدلالي.

---

(١) الفخر الرازي: مفاتيح الغيب، جـ١٣، ص ٨٠.

(٢) المصدر نفسه، جـ٨، ص ٥٤.

(٣) المصدر نفسه، جـ١٢، ص ١٥٤. والمقصود بالحكمة تقصى «أسرار الحقيقة وذلك هو كمال العلم» (مفاتيح الغيب، جـ ١٠، ص ١٣٣). وفي مجال الحكمة يربط الإمام العلم بالعمل، فيعرف الحكمة بأنها «العلم الذي يتصل به الفعل» (مفاتيح الغيب، جـ ٢٥، ص ٢٣٩).

وقد تجلّى ذلك في أمرين، الأول، تطوير وظيفة علم الكلام وتحويلها من مجرّد الدفاع عن العقيدة بالرّد على المبتدعة إلى طلب الحق، والثاني: تطويع الفكر الفلسفي والكلامي معاً بالتحقيق والنقد، وليس بالرّد، والاستفادة منه بعد تقويمه. ويبرز هذا العمل الأخير في التمهيدات الطويلة التي تصدّرت مؤلّفاته الأساسية مثل «مفاتيح الغيب»، و«المباحث المشرقيّة» و«محصّل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين».

وفي كتب الإمام الفخر أمثلة عديدة على جعله الكلام والفلسفة في مستوى واحد في مباحثه. ونبيّن الآن من خلال معالجته لمسألة إثبات وجود الله، وهي من أهم المسائل التي تعرّض لها، إلى أيّ مدى استفاد من النتائج التي انتهى إليها علماء الكلام والفلاسفة، وكيف حاول تقويم وتصحيم منطلقاتهم في هذه المسألة.

يرى الإمام الفخر أنّ المسالك المتعدّدة والمعتبرة في الكشف عن وجود الله متّفقة على أنّ الطريق إلى إثبات الصانع ليس إلاّ احتياج أجسام هذه الموجودات المحسوسة إلى موجود آخر غير محسوس. إلاّ أنّ منشأ تلك الحاجة على قول بعضهم هو الإمكان وعلى قول آخرين هو الحدوث، وعلى قول ثالث هو مجموع الإمكان والحدوث. ثمّ هذه الأمور الثلاثة إمّا أن يعتبر في الذوات ـ الجواهر ـ أو في الصفات ـ الأعراض ـ أو في مجموعهما»[1].

ونرى الإمام الفخر يميل في «التفسير» إلى كل واحد من هذه الأقوال أو الطرق لأنّ غرضها واحد، بعد أن يعالجها ويبيّن مقدّماتها العقلية مع الإشارة إلى أهمية كل واحد منها، والفئة التي تصدق بها من الناس. ونبيّن الآن كيف عرض الإمام هذه الأدلّة وكيف شرحها بعد تحديده لمنطلقات كل دليل.

ـ الدليل الأول: ويقوم الاستدلال فيه على وجود واجب الوجود بإمكان الذوات وهو مبنيّ على مقدّمات[2]:

الأولى: إنّ كل موجود يقبل العدم فإنّ الوجود والعدم بالنسبة إلى ماهيته على السوية.

الثانية: الممكن المتساوي لا يترجّح أحد طرفيه على الآخر لمرجح.

الثالثة: نفي الدور، وهو أن يحصل موجودان ممكنان وكل واحد منهما علّة لوجود الآخر.

---

(١) الفخر الرازي: **مفاتيح الغيب**، جـ ٤، ص ١٧٩.

(٢) هذه المقدّمات يذكرها في «مفاتيح الغيب» بشكل مختصر جـ ٧، من ص ٣ إلى ص ٥ ويذكرها بتوسّع في «الأربعين» ص ٨٤.

الرابعة: إبطال التسلسل وله في تقرير ذلك مقدّمة وهي أنّ العلّة المؤثّرة لا بد وأن تكون موجودة حال وجود المعلول.

واستناداً إلى هذه المقدّمات يشرح الإمام الفخر هذا الدليل على النحو التالي: يقول: إنّه لا شك في وجود الموجودات، فهي إمّا أن تكون بأسرها ممكنة وإمّا أن تكون بأسرها واجبة وإمّا أن تكون بعضها ممكنة وبعضها واجبة، وكل واحد تكون بأسرها ممكنة، لأنّ كل مجموع فهو مفتقر إلى كل واحد من أجزائه، وكل واحد من أجزاء هذا المجموع ممكن. والمفتقر إلى الممكن أولى بالإمكان، فهذا المجموع ممكن بذاته، وكل واحد من أجزائه ممكن، فإنّه لا يترجّح وجوده على عدمه إلاّ لمرجّح مغاير له. فهذا المجموع مفتقر بحسب كونه مجموعاً وبحسب كل واحد من أجزائه إلى مرجح مغاير له، وكل ما كان مغايراً لكل الممكنات لم يكن ممكناً، فقد وجد موجود ليس بممكن، فبطل القول بأنّ كل موجود ممكن. وأمّا القسم الثاني وهو أن يقال الموجودات بأسرها واجبة لهذا أيضاً باطل، لأنّه لو حصل وجود أنّ كلواحد منهما واجب الوجود لذاته لكانا مشتركين في الوجوب بالذات ومتغايرين بالنفي. وما به المشابهة مغاير لما به الممايزة، فيكون كل واحد منهما مركّباً في الوجوب الذي به المشاركة، ومن الغير الذي به الممايزة. وكل مركّب فهو مفتقر إلى كل واحد من جزئه وجزء غيره، كل مفتقر إلى غيره فهو ممكن لذاته. فلو كان واجب الوجود أكثر من واحد لما كان شيء منها واجب الوجود وذلك محال. ولمّا بطل هذان القسمان ثبت أنّه حصل في مجموع الموجودات موجود واحد واجب الوجود لذاته وأنّ كل ما عداه فهو ممكن لذاته»(١).

ونلاحظ بأنّ هذا الدليل مبني على قسمة الموجود إلى واجب وممكن، وهي القسمة التي يكرّرها في أكثر من موضع في «مفاتيح الغيب». وتكاد تكون عبارته واحدة في «أنّ كل موجود فهو إما واجب لذاته وإمّا ممكن لذاته، والواجب لذاته واحد وهو الله سبحانه تعالى والممكن لذاته كل ما سواه»(٢).

وهو يرى أنّ هذه القسمة تقرّرها بديهة العقل. يقول: «اعلم أنّ بديهة العقل شاهدة بأنّ الموجود إمّا واجب لذاته أو ممكن لذاته..»(٣).

---

(١) الفخر الرازي: **مفاتيح الغيب**. جـ ٧، ص ٣ ـ ٤.

(٢) الفخر الرازي: **مفاتيح الغيب**: جـ ١٠، ص ١٨٩. جـ ١٣، ص ٢٠٠، جـ ١٩، ص ٢٨. جـ ٩، ص ٤٨.

(٣) الفخر الرازي: **مفاتيح الغيب**. جـ ٩، ص ١٢٣.

وهذا التقسيم أخذه الفخر عن الفارابي[١] وابن سينا[٢]. وتجدر الإشارة إلى أنّ الإمام الفخر أغفل القسمة الثلاثية في « النجاة »[٣] . وذلك لأنّ التمييز بين واجب الوجود بذاته وواجب الوجود بغيره هو تمييز اعتباري لا يؤثّر في الاستدلال على وجود الصانع . وتكمن أهمية قسمة ابن سينا في مباحث العلّة والمعلول ، وتحديداً في العلاقة بين واجب الوجود بذاته وممكن الوجود .

وتكاد تكون عبارة الإمام الفخر في عرضه لهذا الدليل ذات العبارة التي وردت عند ابن سينا والفارابي. وكما أنّ هذا الدليل هو عمدة أدلّة الفلاسفة في استدلالهم على وجود الصانع ، فهو أيضاً من أهم الأدلّة العقلية التي يرجع إليها الفخر في إثبات وجود الله .

وننتقل إلى دليل آخر يذكره الإمام الفخر في «مفاتيح الغيب» وفي كتاب «الأربعين». وهذا الدليل يقوم الاستدلال فيه على الصانع بحدوث الجواهر والأجسام. وتقرير هذا الدليل أنّ الأجسام محدثة، وكل محدث فله محدث، فالأجسام مفتقرة إلى المحدث. ويشرح الإمام هذا الدليل بطريقين:

الأول: أنّ كل محدث فهو جائز الوجود لذاته، وكل ما كان جائز الوجود لذاته فهو مفتقر إلى المؤثّر. ويرجع ها هنا المحدث إلى الممكن. وذلك لأنّ المحدَث عنده ما كانت ماهيته قابلة للوجود وقابلة للعدم، ولا معنى للممكن إلاّ ذلك، والممكن مفتقر إلى المؤتمر.

والثاني: إنّ الأجسام محدثة وكل محدث فهو محتاج إلى محدث[٤]. وينسب الإمام الفخر هذه الطريقة في الاستدلال على وجود الوجود إلى مشايخ المتكلّمين.

وكثيراً ما يستعين الإمام الفخر بأدلّة الفلاسفة أو المتكلّمين للبرهان على وجود الصانع ، أو يعتمدها كأسس للبرهنة على مسائل إلٰهيّة أخرى. غير أنّ الطريقة الأكثر بروزاً في مفاتيح الغيب ـ بعد طريقة القرآن التي تقوم على الاستدلال بأحوال السموات والأرض وتكون الأنفس[٥] ـ كانت طريقة المشائين الإسلاميين، بعد أن هذّبها من كل ما يخالف العقيدة الإسلاميّة.

---

(١) الفارابي: **عيون المسائل**. (ط.م). ص ٥٠.
(٢) ابن سينا: **الإشارات والتنبيهات**. (ط.م). جـ٣، ص ٣٦ ـ ٣٧.
(٣) ابن سينا: **النجاة**. (ط.م). ص ٢٢٦ ـ ٢٢٧.
(٤) الفخر الرازي: **الأربعين في أصول الدين**. ص ٨٦ ـ ٩٠.
(٥) وهو الدليل الرابع بحسب ترتيبه للأدلّة في «مفاتيح الغيب» وهو يقول بأن هذه الطريقة، هي الغالبة في الكتب الإلٰهية لسببين:
الأول أن هذه الطريق أقرب إلى إفهام الخلق وأشدّها التصاقاً بالعقول. ولأنّ الأدلّة القرآنية يجب أن =

ويرى الإمام الفخر أنّه لا تعارض داخلياً بين طريقة الفلاسفة وطريقة المتكلّمين. فلو رجعنا إلى تقسيمه الموجود وجدناه يقول: «اعلم أنّ بديهة العقل شاهدة أنّ كل ممكن لذاته فإنّه لا بدّ وأن ينتهي في رجحانه إلى الواجب لذاته، وليس في هذه القضية تخصيص بكون ذلك الممكن مغايراً لأفعال العباد، بل هـذه القضية على عمـومها قضيـة يشهد العقـل بصحتها»[1]. وقوله في القديم والمحدث: «كل مركّب ممكن وكل ممكن محدث»[2]، وإنّ «كل ما سوى الموجود الواجب ممكن لذاته. وكل ممكن لذاته محدث وكل محدث فهو مخلوق لواجب الوجود[3].

فالخلاف بين المتكلمين والفلاسفة ـ بنظر الإمام الفخر ـ ليس في الطرق التي اتّبعوها أو المصطلحات التي استخدموها. فأساس الخلاف هو قول الفلاسفة بأنّ واجب الوجود (الله) هو «علّة موجبة» وقول علماء الكلام بأنّه «فاعل مختار»[4]. ونرى الإمام يسعى إلى تخليص الفكر الفلسفي في الإسلام ممّا علق به من الفلسفـة الأرسطيـة، ويحاول إلـزام الفلاسفة بالقول «بالفاعل المختار[5]». وينتقد طريقـة علماء الكـلام ويحاول تصحيحهـا بنفس الأسلوب الذي انتقد فيه الفلاسفة.

ومن الأمثلة على تصحيح طريقة علماء الكلام ما ذكره في تفسير «كل شيء هالك إلاّ وجهه» (آية).

يقول: «واعلم أنّ المتكلمين لما أرادوا إقامة الدلالة على أنّ كـل شيء سوى الله تعالى يقبل العدم والهلاك قالوا: «ثبت أنّ العالم محدث، وكل ما كان محدثاً فإنّ حقيقته قابلة للعدم والوجود، وكل ما كان كذلك وجب أن يبقى على هذه الحالة أبداً»، لانّ الإمكان من لوازم الماهية. ولازم الماهية لا يزول قط. إلاّ إنّا لما نظرنا في هذه الدلالة ما وجدناها وافية بهذا الغرض لأنهم إنّما أقاموا الدلالة على حدوث الأجسام والأعراض، فلو قدّروا على إقامة الدلالة على أنّ ما سوّى الله متحيّز أو قائم بالمتحيّز لتمّ غرضهم. إلاّ أنّ الخصم ـ

= تكون بعيدة عن الدقّة وأقرب إلى الإفهام لينتفع بها كل إنسان من الخواص والعوام.
والثاني: لأن غرض القرآن ليس المجادلة، والفرض من الأدلّة القرآنية تحصيل العقائد الحقـة في القلوب. (مفاتيح الغيب. جـ ٢، ص ٩٧ ـ ٩٨.

(١) الفخر الرازي: مفاتيح الغيب. جـ ٩، ص ١٣٩.
(٢) المصدر نفسه: جـ ١، ص ١٢١.
(٣) المصدر نفسه: جـ ٤، ص ٢٣.
(٤) الفخر الرازي: مفاتيح الغيب. جـ ٢٤، ص ١٢٨.
(٥) انظر مناقشة الفخر للفلاسفة في «مفاتيح الغيب». جـ ٢٩، ص ٢٠٨.

الفلاسفة - يثبت موجودات لا متحيّزة ولا قائمة بالمتحيّز. فالدليل الذي يثبت حدوث المتحيّز والقائم بالمتحيّز لا يبيّن حدوث كل ما سوّى الله إلّا بعد قيام الدلالة على نفي ذلك القسم الثالث»[1].

إنّ مناقشة الإمام الفخر للمتكلّمين في إحدى تطبيقات دليل الحدوث، تظهر مدى تحرّره من أشعريّته. وهو يصرّح في الأربعين بأنّ المتكلّمين الذين كانوا قبله لم يذكروا طريقته في إثبات واجب الوجود[2]. وممّا لا شكّ فيه أنّه كان للمقدّمات المفصّلة عن الوجود وعلله وأقسامه وأحكامه - وهي بجملتها ترجع بأصولها إلى المنطق الأرسطي - أثرها الكبير في تطوير منهجيّة الإمام الفخر الكلاميّة، وطريقته في معالجة مجمل القضايا والمشكلات الفكرية المطروحة في عصره.

فالمزج الذي قام به الإمام الفخر بين ما قدّمه الفكر الفلسفي العربي الإسلامي وعلم الكلام، لم يخرج عن الغاية الأساسيّة التي جعلها محور مباحثه وهي تحصيل مسائل حقيقيّة يقينيّة. والنزعة الإنسانيّة التي امتاز بها الإمام وظهرت في طريقة تناوله المذاهب المختلفة سهّلت عليه إمكانيّة تشريح المقدّمات والأصول الفكريّة التي قامت عليها هذه المذاهب. ولم يكن نقده للأصول الفكريّة عند شتّى المذاهب لمجرّد الإبطال والإنكار بل كان بهدف التصحيح والتقويم للاستفادة منها في بناء علم عقدي يكون البديل عنها جميعها. وكانت التمهيدات التي تصدّرت مؤلّفاته الأساسيّة «كمفاتيح الغيب» و«المباحث المشرقيّة» و«المحصّل» بمثابة تحقيق للمعايير الفكريّة التي أنتجتها الحركات الفكريّة بشكل عام والعربيّة الإسلاميّة منها بشكل خاص. والمؤسف أنّ الذين أتوا من بعده لم تتهيّأ لهم الظروف لتطوير المنهج الجديد الذي رسم الإمام معالمه والذي يعطي الإنسان دوراً ما في تحصيل معرفة حقيقيّة يقينيّة انطلاقاً من قواه الفكريّة.

---

(١) الفخر الرازي: مفاتيح الغيب، جـ ٢٥، ص ٢٣.

(٢) ونقصد هنا الطريقة المفصّلة عند الإمام والتي تقوم على قسمة الموجود إلى واجب وممكن. وعبارته هي التالية: «إلّا أنّ المتكلّمين الذين كانوا قبلنا لم يذكروا تلك الطريقة في إثبات واجب الوجود». انظر الأربعين في أصول الدين، ص ٩٢.

(المصادر والمراجع)

أولا: مؤلّفات الإمام فخر الدين الرازي

- الأربعين في أصول الدين، طبعة حيدر أباد ـ الهند ١٣٥٣ هـ.
- أساس التقديس في علم الكلام، طبعة مصطفى بابي الحلبي، مصر ١٩٣٥ م.
- اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، تحقيق الدكتور علي سامي النشار، مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة ١٩٣٨ م.
- شرح الإشارات والتنبيهات «لابن سينا»، مع شرح الطوسي، المطبعة الخيرية بالقاهرة ١٣٢٥ هـ.
- عصمة الأنبياء، المطبعة المنبرية بالقاهرة ١٣٥٥ هـ.
- الفراسة، تحقيق يوسف مراد مع دراسة بعنوان: «الفراسة عند العرب». الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٢ م.
- لباب الإشارات، مطبعة السعادة بمصر القاهرة ١٣٢٦ هـ.
- لوامع البيّنات في شرح أسماء الله الحسنى والصفات، المطبعة الشرقية ـ القاهرة ١٣٢٣ هـ.
- المباحث المشرقية، طبعة حيدر أباد ١٣٤٣ هـ.
- محصل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين من العلماء والحكماء والمتكلّمين، المطبعة الحسينية ١٣٢٣ هـ.
- المعالم في أصول الدين، مطبوع بهامش «المحصّل».
- مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، طبعة عبد الرحمن محمد، القاهرة ١٩٣٨ م مطبوع في اثنين وثلاثين مجلّداً.
- مناظرات الفخر الرازي في بلاد ما وراء النهر، حيدر أباد ١٣٥٥ هـ.
- مناقب الإمام الشافعي، القاهرة ١٢٧٩ هـ.
- نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، مطبعة الآداب ـ القاهرة ١٣١٧ هـ.

ثانياً: المصادر والمراجع العامة

ابن أبي أصيبعة - عيون الأنباء في طبقات الأطباء، المطبعة الأهلية بمصر ١٢٩٩ هـ.

ابن الأثير - الكامل في التاريخ، المطبعة الأزهرية بمصر ١٣٠١ هـ.

ابن تيمية - موافقة صريح المعقول لصريح المنقول، مطبعة أنصار السنة المحمّدية بالقاهرة ١٣٧٠ / ١٩٥١ م.

ابن خلدون - المقدّمة، طبعة دار البيان - بيروت، بدون تاريخ.

- لباب المحصل، تحقيق الأب لوسيانو روبيو، تطوان المغرب سنة ١٩٥٢ م.

ابن خلّكان - وفيّات الأعيان، مكتبة النهضة المصرية - القاهرة ١٩٤٨ م.

ابن رشد - تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو، طبعة بويج، المطبعة الكاثوليكية - بيروت ١٩٤٨ م.

- تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، طبعة أولى ١٩٦٤ م.

- فصل المقال، المطبعة الكاثوليكية - بيروت، طبعة ثانية ١٩٦٨ م.

ابن سينا - الإشارات والتنبيهات، وتحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، طبعة ثانية ١٩٧١ م.

- منطق المشرقيين، المكتبة السلفية بمصر ١٣٢٨ هـ.

- النجاة، نشرة مصطفى بابي الحلبي، بمصر ١٣٥٧ هـ.

- أحوال النفس، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، طبعة أولى ١٩٥٢.

ابن الساعي الخازن - الجامع المختصر، المطبعة السريانية - بغداد ١٩٣٤ م.

ابن طفيل - حي بن يقظان، المطبعة الكاثوليكية - بيروت ١٩٦٣ م.

ابن عبد البر - جامع بيان العلم وفضله، المطبعة المنيرية - القاهرة بدون تاريخ.

ابن العماد - شذرات الذهب في أخبار من ذهب، مكتبة القدسي - مصر ١٣٥١ / ١٩٣٣ م.

ابن العبري - تاريخ ابن العبري، طبعة بيروت ١٨٩٠ م.

ابن عاشور - التفسير ورجاله، دار الكتب الشرقية، تونس، طبعة ثانية ١٩٧٢.

ابن كثير الدمشقي - البداية والنهاية، مطبعة السعادة بمصر ١٣٥٨ م.

ابن المرتضى - المنية والأمل في شرح الملل والنحل، طبعة كلكتا بدون تاريخ.

ابن محمد بن علي القاسم- كتاب الأساس في عقائد الأكياس، تحقيق الدكتور ألبير نادر، دار الطليعة - بيروت ١٩٨٠ م.

ابن المنير ناصر الدين أحمد- تفسير ملحق بكشاف الزمخشري، طبعة دار المعرفة بيروت.

الأشعري - مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين، مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٠ م.

- الإبانة عن أصول الديانة، طبعة حيدر أباد بدون تاريخ.

أمين أحمد - فجر الإسلام، مطبعة النهضة المصرية - القاهرة طبعة تاسعة ١٩٦٤ م.

- ضحى الإسلام، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة طبعة رابعة ١٩٤٩ م.

الأهواني أحمد فؤاد - ابن سينا، دار المعارف بمصر القاهرة ١٩٥٨.

الأيجي - المواقف في علم الكلام، طبعة القاهرة ١٣٢٥ هـ/ ١٩٠٧م.

الباقلاني - التمهيد في الرد على المعطلة الرافضة والخوارج والمعتزلة، نشرة للأب مكارثي، المكتبة الشرقية بيروت ١٩٥٧م.

بدوي عبد الرحمن - التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، دار النهضة العربية - بيروت ١٩٦٥م.

- مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين - بيروت ١٩٧١م.

البغدادي (أبو منصور عبد القاهر بن ظاهر - أصول الدين، طبعة استانبول ١٩٢٨م.

البغدادي اسماعيل سديه- هدية العارفين، استانبول ١٩٥٥ م.

براون - تاريخ الأدب في إيران من الفردوسي إلى السعدي، ترجمة الشواربي، مطبعة السعادة بمصر ١٩٥٤ م.

بروكلمن كارل - تاريخ الأدب العربي، ترجمة عبد الحليم النجار - القاهرة ١٩٦١ م.

بينس - مذهب الذرة عند المسلمين، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٤٦ م.

البيضاوي - طوالع الأنوار، طبع مع شرح الأصفهاني على المطبعة الخيرية بمصر - القاهرة ١٣٢٣ هـ/ ١٩٠٥م.

الجرجاني - شرح المواقف العضدية، مطبعة السعادة بمصر القاهرة ١٣٢٥ هـ.

الجاحظ - كتاب الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون - القاهرة بدون تاريخ.

الجويني (إمام الحرمين)- الإرشاد إلى قواطع الأدلّة في أصول الاعتقاد، تحقيق محمد يوسف موسى، مصر ١٩٥٠ م.

القاضي عبد الجبار - المغني، في أبواب التوحيد والعدل، نشرة المؤسسة المصرية العامة، بمصر، القاهرة، ١٩٦٢ م.

جبر الأب فريد - مقالة بعوان: العقل الفعّال عند ابن سينا.

الحموي ياقوت - معجم الأدباء، طبعة جرجلوت.

حسن إبراهيم حسن - تاريخ الإسلام، مكتبة النهضة المصرية بمصر - القاهرة طبعة سابعة ١٩٦٥ م.

حاجي خليفة - كشف الظنون، طبعة استانبول ١٩٤١ م.

خليف فتح الله - فخر الدين الرازي، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية ١٩٧٦ م.

- مناظرات الإمام مع علماء بلاد ما وراء النهر، رسالة دكتوراه صدرت بالإنكليزية عن دار المشرق، بيروت ١٩٦٦ م.

الخونساري - روضات الجنات، طهران، طبعة ثانية ١٣٦٧ هـ.

ديكارت - مقالة الطريقة، ترجمة جميل صليبا، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، طبعة ثانية ١٩٧٠ م.

ديلاسي أوليري - الفكر العربي ومكانه في التاريخ، ترجمة تمام حسين، المؤسسة المصرية العامة، القاهرة ١٩٦١ م.

دي بور - تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة عبد الهادي أبو ريدة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٥٤ م.

ديورنت ويل - قصة الحضارة، ترجمة محمد بدران، نشرة جامعة الدول العربية، بدون تاريخ.

الذهبي - سير أعلام النبلاء، طبعة مصر ١٩٦٢ م.

رينان أرنست - ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة ١٩٥٧.

الزركان محمد صالح - فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، دار الفكر، القاهرة ١٩٦٣ م.

الزمخشري - الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، مطبعة الاستقامة بمصر ١٩٤٦ م.

زينة حسني - العقل عند المعتزلة، دار الآفاق الجديدة، بيروت طبعة ثانية ١٩٨٠ م.

السبكي - طبقات الشافعية، المطبعة الحسينية بمصر ١٢٢٤ هـ.

السيوطي - صون المنطق والكلام، حققه علي سامي النشار بمصر ١٩٤٧ م.

- في الدر المنثور في التفسير بالمأثور، دار المعرفة، بيروت بدون تاريخ.

السنوسي - المقدّمات، طبعة لوسياني، الجزائر ١٩٠٨ م.

صدر الدين الشيرازي - الأسفار الأربعة، طبعة طهران، بدون تاريخ.

الشهرستاني - الملل والنحل، دار المعرفة بيروت، طبعة ثانية ١٩٧٥ م.

الشرقاوي عفت - مقالة: «أزمة الفلسفة الإسلامية» مجلة الفكر المعاصر مصر عدد ٧٩ سنة ١٩٧١.

صاعد - طبقات الأمم، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٩١٢ م.

صليبا جميل - تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني، بيروت سنة ١٩٧٥ م.

الصفدي - الوافي بالوفيّات، طبعة دمشق ١٩٥٦ م.

الطوسي نصير الدين - شرح الإشارات والتنبيهات، مطبوع بهامش الإشارات لابن سينا، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، طبعة ثانية ١٩٧١ م.

- تلخيص المحصل، مطبوع بهامش محصل فخر الدين. الرازي، المطبعة الحسينية بالقاهرة ١٣٢٣ هـ.

الطبري - جامع البيان عن تأويل آي القرآن، دار المعارف بمصر ١٣٧٤ هـ.

عبده الشيخ محمد - تفسير المنار، دار المنار، مصر، طبعة ثانية ١٩٤٧ م.

- الأعمال الكاملة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ١٩٧٢ م.

الغزالي - مقاصد الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر طبعة ثانية ١٩٦٠ م.

الغزالي - المستصفي في علم الأصول، طبعة القاهرة ١٣٢٢ هـ.

- معيار العلم، دار المعارف بمصر ١٩٦٠.

- تهافت الفلاسفة، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٩٦٢ م.

- الاقتصاد في الاعتقاد، المطبعة المحمودية التجارية القاهرة، بدون تاريخ.
- إحياء علوم الدين، طبعة دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ.
- المنقذ من الضلال، مع ترجمة إلى الفرنسية للأب فريد جبر، منشورات الأونسكو، بيروت ١٩٥٩ م.

غرديه وقنواتي - فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، ترجمة الأب فريد جبر، والشيخ صبحي الصالح، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٦٩.

الفارابي - إحصاء العلوم، حققه وقدّم له د. عثمان أمين، دار الفكر العربي، القاهرة، طبعة ثانية ١٩٤٩ م.

فهرس مكتبة ليدن

فخري ماجد - تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة كمال اليازجي، الدار المتحد للنشر، بيروت ١٩٧٤ م.

القفطي - أخبار الحكماء، طبعة مصر ١٣٢٦ هـ / ١٩٠٨ م.

قنواتي جورج - مقالة بعنوان: فخر الدين الرازي، تمهيد لدراسة حياته ومؤلّفاته «وردت في كتاب: إلى طه حسين في عيد ميلاده السبعين، دار المعارف بمصر ١٩٦٢ م.
- مؤلّفات ابن سينا، القاهرة ١٩٥٠ م.

الكندي - رسالة في الفلسفة الأولى، نشرة أبو ريدة، القاهرة ١٩٥٠ م.

كرم يوسف - تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف القاهرة طبعة خامسة ١٩٦٦ م.

كارادي فو - الغزالي، ترجمة عادل زعيتر، طبعة مصر ١٣٥٩ هـ.

كوربان هنري - تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروّة وحسن قبيسي، دار عويدات، بيروت ١٩٦٦ م.

كروزيه موريس - تاريخ الحضارات العام، ترجمة يوسف وفريد داغر بيروت، بدون تاريخ.

لاندو روم - الإسلام والعرب، ترجمة منير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٦٢ م.

المظفر محمد رضا - المنطق، دار التعارف للمطبوعات، بيروت ١٩٨٠ م.

مكارثي ريتشرد - التصانيف المنسوبة إلى فيلسوف العرب، إصدار وزارة الإرشاد العراقية، بغداد ١٩٦٢ م.

المجدوب عبد العزيز - الرازي من خلال تفسيره، الدار العربية للكتاب - ليبيا - تونس ١٩٧٦ م.
مدكور إبراهيم - بحث بعنوان «ابن خلدون الفيلسوف» ضمن كتاب «أعمال مهرجان ابن خلدون»، القاهرة ١٩٦٢ م.
مهدي محسن - فلسفة ابن خلدون، بالإنكليزية، لندن ١٩٥٧ م.
موسى جلال محمد عبد الحميد - نشأة الأشعرية وتطوّرها، دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٧٥ م.
النشار علي سامي - مناهج البحث عند مفكّري الإسلام، دار المعارف بمصر طبعة رابعة ١٩٧٨ م.
- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف بمصر طبعة سابعة ١٩٧٧ م.
هلال ماهر مهدي - فخر الدين الرازي بلاغياً، منشورات وزارة الإعلام العراقية، سلسلة كتب التراث، رقم ٤٩ سنة ١٩٧٧ م.

فهرست الموضوعات

الموضوع | الصفحة